

کلام - فلسفہ

مجموعہ
رسائل امام غزالیؒ

از: حجة الاسلام امام محمد غزالیؒ

جلد سوم

علم الکلام
ابن کتاب الاقتصاد والاعتقاد
المنتقذ من الضلال
تہافتہ الفلاسفہ

دارالاشاعریہ
اردو بازار، کراچی

فون ۲۱۳۷۸

طبع آؤل دارالاشاعت ۱۹۸۷ء
طباعت

ملنے کے پتے

دارالاشاعت اردو بازار کراچی ۱
مکتبہ دارالعلوم کونزنگی کراچی ۱۲
ادارۃ المعارف کونزنگی کراچی ۱۳
ادارۃ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
ادارۃ القرآن ۴۳۷/۵ گارڈن سٹ کراچی



مجموعہ رسائل امام غزالیؒ فہرست مضامین جلد دوم

اس میں تین رسائل شامل ہیں

علم الکلام

صفحہ نمبر	نام	صفحہ نمبر	نام
۴۸	ساتواں دعویٰ	۱۳	عرض ناشر
۵۶	آٹھواں دعویٰ	۱۷	آغاز کتاب
۶۱	نواں دعویٰ	۱۸	پہلی تہید
۶۲	پہلا مسلک	۲۱	دوسری تہید
۶۴	دوسرا مسلک	۲۱	پہلا فرقہ
۶۷	نقلی دلیل	۲۲	دوسرا فرقہ
۶۹	دسواں دعویٰ	۲۳	تیسرا - چوتھا فرقہ
۷۴	دوسرا باب	۲۴	تیسری تہید
۷۷	قدرت	۲۷	چوتھی تہید
۷۸	پہلی فرع	۲۸	پہلی قسم
۸۲	دوسری فرع	۲۸	دوسری و تیسری قسم
۸۶	تیسری فرع	۳۵	پہلا باب ۱ - خدا کی ذات کی نسبت
۸۶	علم		بحث اور اس پر دس دعویٰ
۸۷	حیوۃ	۳۵	پہلا دعویٰ
۹۱	ارادہ	۴۵	دوسرا دعویٰ
۹۲	سمیع و سمر	۴۶	تیسرا دعویٰ
۹۵	کلام	۴۷	چوتھا دعویٰ
۱۰۰	اعتراض اول	۴۷	پانچواں دعویٰ
۱۰۱	اعتراض دوم	۴۸	چھٹا دعویٰ

صفحہ نمبر	نام	صفحہ نمبر	نام
۱۵۰	تیسری وجہ کا جواب	۱۰۲	اعتراض سوم
۱۵۲	چوتھا باب :- آنحضرت کی نبوت کا اثبات	۱۰۳	اعتراض چہارم
"	پہلی فصل	۱۰۴	اعتراض پنجم
۱۵۹	دوسرا باب و مقدمہ	"	اس باب کا دوسرا حصہ
۱۶۱	پہلی فصل حشر	"	پہلا حکم
۱۶۳	عذاب قبر	۱۱۱	دوسرا حکم
۱۶۴	منکر نکیر	۱۱۲	تیسرا حکم
۱۶۶	میزان	"	دلیل اول و دوم
۱۶۷	پہلی صراط	۱۱۳	دلیل سوئم
۱۶۸	دوسری فصل	۱۲۲	چوتھا حکم
۱۶۹	مسئلہ عقیلہ	۱۲۴	تیسرا باب
۱۷۳	مسئلہ	"	خدا کے افعال میں
۱۷۵	مسئلہ فقہیت	۱۲۶	حق تعالیٰ، عبث، سفہ
۱۷۸	تیسری فصل :- خلافت	۱۲۸	مغالطہ اول
۱۷۹	پہلا پہلو	۱۲۹	مغالطہ دوم و سوئم
۱۸۰	دوسرا پہلو	۱۳۴	پہلا دعویٰ
۱۸۲	تیسرا پہلو	۱۳۶	دوسرا دعویٰ
۱۸۵	چوتھی فصل	۱۳۸	تیسرا دعویٰ
"	کسی فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے	۱۴۰	چوتھا دعویٰ
۱۸۶	پہلا مرتبہ	۱۴۱	پانچواں دعویٰ
۱۸۷	دوسرا مرتبہ	۱۴۳	چھٹا دعویٰ
"	تیسرا مرتبہ	۱۴۶	ساتواں دعویٰ
۱۸۸	چوتھا مرتبہ	۱۴۸	پہلی وجہ کا جواب
۱۸۹	پانچواں مرتبہ	"	دوسری وجہ کا بیان
۱۹۰	چھٹا مرتبہ	۴	

المقدم من الضال

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۲۳۰	کسی علم پر نکتہ چینی کرنے سے پہلے	۲۰۶	امام صاحب کے ایک دوست کا
	اس میں کمال پیدا کرنا چاہئے		سوال دربارہ تحقیق مذہب
۲۳۳	امام صاحب تحصیل علم فلسفہ میں	۲۰۷	اس کا جواب
	مصروف ہوئے	۲۰۸	نقل مولود بولہ علی الفطرہ
۲۳۴	فلاسفہ کے تین اقسام ہیں	۲۱۵	علم یقینی کی تعریف
۲۳۴	۱۔ دہریہ	۲۱۶	فطری حواس کی بنیاد پر امام صاحب کو
۲۳۵	۲۔ طبعیہ	۲۱۹	عالم محسوسات کے باب میں شکوک
۲۳۶	۳۔ الہیہ		پیدا ہوئے
۲۳۷	تکفیر کو علی سینا و بو نصیر فارابی	۲۱۹	امام صاحب کے شکوک دربارہ
۲۳۸	فلاسفہ کے چھ اقسام		عقلیات و نظریات
"	۱۔ ریاضی	۲۲۰	خواب کی بنیاد پر کسی اور ادراک
۲۳۹	علم ریاضی سے دو آفتیں پیدا ہوتیں		فوق الغفل کا اسکان
۲۴۰	آفت اول۔ یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ	۲۲۱	شاید یہ ادراک صوفیہ کو حاصل ہوتا ہے
"	اگر اسلام برحق ہوتا تو اس کی حقیقت		یا شاید یہ ادراک بعد الموت حاصل ہو
	ریاضی دان پر مخفی رہتی	"	دوامہ تک امام صاحب سفسطی خیال
۲۴۸	آفت دوم۔ بعض جاہل خیر خواہان ہوں		رکھتے تھے۔
"	انکار طوطی ریاضی کر کے اسلام کو بدنام اور	۲۲۵	مدعیان حق کے چار فرقے
	مخالفت علوم حکمیہ شہور کیا۔	۲۲۶	مردون علم کلام
۲۵۴	۲۔ منطق	۲۲۸	کتب کلام میں لا طائل تہنققات فلسفیانہ

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۲۹۸	{ امام صاحب مذہب اہل تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں۔	۲۵۵	{ قواعد منطقی سے دین کو کچھ تعلق نہیں بلکہ ان کے انکار سے خون بد اعتقاد ہی ہے
۲۹۹	خلیفہ وقت کا حکم امام صاحب کے نام	۲۵۶	۳۔ طبییات
۳۰۰	{ امام صاحب سے بعض اہل حق و نیک ہوئے کہ تردید مخالفین سے ان کے شبہات کی اشاعت ہوتی ہے	۲۵۹	{ بحر چند مسائل انکار طبییات
۳۰۱	شہ مذکورہ بالا کا جواب	۲۶۳	{ شرط دین نہیں ہے
۳۰۳	بعض خدشات اہل تعلیم کا جواب	۲۶۴	۴۔ انبیات
۳۱۲	{ امام صاحب کی تصانیف تردید مذہب اہل تعلیم میں	۲۸۱	تین مسائل میں تکلف واجب ہے
۳۱۶	{ طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم اور عمل دونوں کی ضرورت ہے	۲۸۵	(۱۱) انکار شرا جساد
"	{ امام صاحب نے قوۃ القلوب دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا۔	۲۸۶	(۱۲) باری تعالیٰ عالم بالجزئیات نہیں
"	{ صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے۔	۲۸۹	(۱۳) عالم قدیم ہے
۳۱۸	{ امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تعلق کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔	۲۹۰	دیگر مسائل میں تکفیر واجب نہیں
۳۱۹	بغداد سے نکلنے کا حکم مشہہ ہجری	۲۹۱	۵۔ سیاست مدن
		۲۹۶	۶۔ علم اخلاق
			اس علم کا ماحول صوفیہ ہے
			{ استخراج کلام صوفیہ و فلاسفہ سے دو آفتیں پیدا ہوئیں۔
			{ آفت اول۔ ہر قول فلاسفہ سے
			{ بلا امتیاز حق و باطل انکار کیا گیا۔
			{ آفت دوم۔ فلسفہ کے بعض اقوال کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں۔

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۳۳۵	محض معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں۔	۳۲۰	امام صاحب کی زبان بند ہو گئی اور وہ سخت بیمار ہو گئے
۳۳۷	ارکان دہرہ شرعی کی حقیقت۔	۳۲۱	امام صاحب سفر مکہ کے بہانہ سے بغداد سے نکلتے ہیں۔
۳۴۰	بعض مشاکلین کے ادبام	۳۲۲	امام صاحب کا قیام دمشق میں۔
۳۴۶	امام صاحب طوالت ترک کرنے اور لوگوں کے ملحدانہ خیالات کی اصلاح کا ارادہ کرتے ہیں۔	"	زیارت بیت المقدس۔
۳۴۷	سلطان وقت کا حکم امام صاحب کے نام کہ نیشاپور جاؤ اور بدعتی کا علاج کرو۔	"	سفر حجاز۔
۳۴۸	امام صاحب ذی القعدہ ۵۹۹ھ ہجری میں نیشاپور پہنچے۔	۳۲۳	امام صاحب واپس وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی۔
۳۵۰	نعمہ ذکر اسباب فتور اعتقاد اور اس کا علاج۔	۳۲۴	امام صاحب کو طوالت میں مکاشفات ہوئے
۳۵۲	ثبوت نبوت ایک مثال سے	۳۲۵	طہارت کی حقیقت
۳۵۳	ایک اور مثال	۳۲۶	حقیقت نبوت سے معلوم ہوتا ہے حقیقت نبوت کیا ہے
۳۵۵	ارکان احکام شرعی کی توضیح بذریعہ ایک تمثیل کے۔	۳۲۷	خواب خاصیت نبوت کا نمونہ ہے
۳۵۷	ہمارے کل معتقدات کی بناء تجربہ ذاتی پر نہیں	۳۲۸	منکرین نبوت کے شبہات کا جواب
		۳۲۹	نبوت کا ثبوت اس عام اصول پر کہ الہام ایک ملک ہے جس کا تعلق کلی علوم سے ہے۔
		۳۳۰	کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ یا تو اثر ثابت ہو سکتا ہے۔

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۲۷۴	مسئلہ حشر و جہاد	۳۵۹	صنعت ایمان بوجہ بڑا اخلاقی علم اور اس کا علاج
۲۸۳	مسئلہ کلیت علم باری تعالیٰ	۳۶۲	خاتمہ
۲۸۶	مسئلہ قدیم عالم		بعض حواشی
۳۳۰	حقیقت نبوت	۳۵۹	بحث تلازم اسباب طبعی

تہافتہ الفلاسفہ

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
	فلاسفہ کے قول کا ابطال۔	۳۶۹	پیش لفظ
	مسئلہ (۲) ابدیت عالم اور ایمان	۳۷۱	دیباچہ
۴۵۱	حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۳۷۹	مقدمہ
	مسئلہ (۳) فلاسفہ کے اس قول کی تنبیہ	۳۸۰	حیات غزالی
۴۶۱	کے بیان میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و صانع عالم ہے اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔	۴۰۰	آغاز کتاب تہافتہ الفلاسفہ
	مسئلہ (۴) وجود صانع پر استدلال	۴۰۵	دیباچہ مصنف
۴۸۶	سے فلاسفہ کے جملے کے بیان میں	۴۰۷	پہلا مقدمہ
	مسئلہ (۵) اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے جملے کے بیان میں کہ	۴۰۹	دوسرا مقدمہ
۴۹۲		۴۱۲	تیسرا مقدمہ
		۴۱۳	چوتھا مقدمہ
			مساقل
		۴۱۵	مسئلہ (۱) قدم عالم کے بارے میں

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۵۳۶	مسئلہ (۱) اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لئے صانع و علت نہیں ہے۔	۵۰۶	مسئلہ (۶) فلاسفہ کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال
۵۳۸	مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے عجز کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو بنوع کلی جانتا ہے۔	۵۲۱	مسئلہ (۷) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فعل کا اول پر اطلاقی نہیں ہو سکتا۔
۵۴۴	مسئلہ (۱۲) فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے۔	۵۲۸	مسئلہ (۸) فلسفیوں کے اس قول ... کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے یعنی وہ وجود محض ہے نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جائے اس لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت ہے۔
۵۴۷	مسئلہ (۱۳) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا۔	۵۳۲	مسئلہ (۹) اس بیان میں کہ فلاسفی عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں ہے۔
۵۵۸	مسئلہ (۱۴) اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اور وہ اپنی حرکت دور یہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے۔		
۵۶۳	مسئلہ (۱۵) غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں۔		
۵۶۸	مسئلہ (۱۶) فلسفیوں کے اس قول		

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۶۲۲	مسئلہ (۱۹) فلاسفہ کے اس قول کے ابطال میں کہ ارواح انسانی پر وجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے۔	۵۷۷	علم طلقہ طبعیات
۶۳۰	مسئلہ (۲۰) حشر بالا جبار اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے دوزخ و جنت و حور و قصور وغیرہ کے جہانی ہونے کے انکار کے ابطال میں اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں عوام کی تسلی کے لئے ہیں ورنہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی عذاب و ثواب سے اعلیٰ و ارفع ہیں۔	۵۸۳	مسئلہ (۱۷) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں کہ واقعات کی فطری راہ میں تبدیل محال ہے۔
۶۵۳	خاتمہ	۵۹۷	مسئلہ (۱۸) اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر رہبان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی چیز (مکان) میں نہیں وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبق، نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم اور ہر حال فرشتوں کا ہے۔
۶۵۴	تعلیقات		
۶۶۵	کتابیات		

علم الكلام

عرضِ ناشر

قارئین کرام کے پیش نظر اس وقت حجتہ الاسلام ابو حامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی علم کلام کے ضمن میں مشہور کتاب الماقتصاد فی الاعتقاد کا اردو ترجمہ ہے۔ بیشتر اس کے کہ ہم اس کتاب پر چند سطور بطور تبصرہ کے لکھیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام پر مختصر انداز میں روشنی ڈالیں کہ اس علم سے مراد کیا ہے اور وہ کون کون سے محرکات تھے جن کی بنا پر علم کلام کا جاننا از بس ضروری تھا ہے۔

دنیا میں عموماً ہر قوم کو مذہب ہر چیز سے غریزہ رہا ہے لیکن مسلمانوں کو بمقابلہ دوسرے لوگوں کے مذہب سے ٹکاؤ رہا ہے اور ہمیشہ کے لئے رہیے گا۔ کیونکہ مسلمان کسی نسل، کسی خاندان، کسی ملک اور کسی آبادی کے افراد کا نام نہیں مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا مایہ ضمیمہ جو کچھ ہے۔ صرف مذہب ہی ہے۔ اگر اہل اسلام کے ہاں سے مذہب کو الگ کر لیا جائے اور اس کی حیثیت کو ختم کر دیا جائے تو قومیت بھی فنا ہو جائے گی۔ اسی خیال کے پیش نظر مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لئے ہر زمانہ میں اپنے امکان سے زیادہ حیرت انگیز کوششیں کیں۔ جب اسلام کے عقائد سرزمین عرب سے باہر نکل کر عجم کے علاقوں میں سلطنت کر گئے۔ کیونکہ مسلمانوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارکہ میں ہی اسلامی غزوات کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ تاکہ خداوند تعالیٰ کی واحدانیت کی تعلیم زمین کے چپے چپے میں پھیلا دی جائے اور یہ فتوحات سیاسی کا سلسلہ علیحدہ ثانی کے زمانہ میں سرزمین عرب کی حدود سے نکل کر ایران اور روم کی سرحدوں تک جا پہنچا۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ اقتدار میں ان فتوحات میں اور زیادہ وسعت ہوئی تو یونان اور فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہوئے۔

تمام قوموں کو مذہبی بحثوں اور مناظروں میں تمام آزادی مل گئی۔ تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی۔ عیسائی۔ یہودی اور زندقہ فرستے۔ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے اور اس صدمہ کا بدلہ لینا چاہا۔ جو انہیں فتوحات اسلام کے زمانہ میں تلوار سے پہنچ چکا تھا۔ انہوں نے انتقام کا قلم ہاتھ میں لیا۔ اسلام کے عقائد پر آزادی سے وہ نکتہ چینیاں کیں جن سے کمزور عقیدہ کے مسلمانوں کے عقائد میں لغزش پیدا ہونا شروع ہوئی اسلامی فوقیت اور برتری کے وقت اس فتنہ کو ہمیشہ کی طرح بزدل شمشیر ختم کیا جاسکتا تھا۔ لیکن مسلمانوں کی فطری آزمائش خدائی نے گوارا نہ کیا۔ کہ مخالفین کے قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علمائے اسلام نے بڑے شوق اور جانفشانی سے فلسفہ سیکھنا شروع کیا۔ توجہ ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کئے تھے۔ ان ہی سے ان کے وار روکے۔ ان ہی معرکوں کے کارنامے ہیں۔ جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

عرف عام میں علم کلام سے مراد وہ علم ہے جس کے جاننے سے انسان اسلامی عقاید کی تصدیق عقلی دلیلوں سے کی جاسکتی ہے۔ مثلاً امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب قبر کے ثبوت میں یہ پرہان قاطعہ دیا ہے کہ۔

فرض کرو۔ ایک آدمی اپنے مکان میں اعزہ اور اقربا کے درمیان سو رہا پڑا ہے۔ اسے عالم خواب میں ایک سانپ نے ڈس لیا ہے تو وہ خواب میں سانپ کے ڈسنے سے شور و غل کر رہا ہے۔ رورہا ہے۔ ہائے مر گیا۔ ہائے مر گیا۔ کتے جگر دوز نالے کر رہا ہے۔ لیکن اس کے عزیزوں میں سے کسی کو بھی اس کے شور و غل کا کچھ پتہ نہیں ہے۔ وہ بے خبر سو رہے ہیں۔ اسی طرح مردہ کو عذاب قبر ہوگا تو دوسرے مردوں کو اس کا احساس تک نہیں ہوگا۔ اسی طرح اسلامی دوسرے عقائد کو بھی عقلی دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔ علم کلام کا یہی ایک کارنامہ ہے جو سنہری حروف سے لکھے جانے کے قابل ہے کہ اس نے مخالفین کے مونہوں پر سکوت کی ایسی مہر بنی لگائیں کہ انہیں اپنی بے بسی کا اظہار نہ کرنا پڑا۔

زیر نظر کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد امام غزالی کی ایک معرکہ الہا کتاب ہے جس میں انہوں نے علم کلام کے تمام مسائل کو مفصل انداز میں پیش کیا ہے۔ علم کلام میں جسے بڑے جلیل القدر فضلاء نے تنقید کیا ہے لکھیں اور ہر ایک نے اپنی داعی قابلیت اور خدا وادلیاقت کا پورا پورا ثبوت دیا ہے مگر ان کی تمام کتابوں کو امام صاحب کی زیر نظر کتاب سے وہی نسبت ہے جو ستاروں کو بدرمینر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ستاروں کی روشنی ماہ کامل کے سامنے پیچ نظر آتی ہے۔ اسی طرح امام صاحب کی اس تصنیف مینف کے مقابلہ میں دوسرے افراد کی کتابیں مانند پرجانی ہیں۔ اگرچہ امام صاحب کی دوسری تصانیف کا مرتبہ بھی بہت بلند ہے لیکن اس کتاب میں امام صاحب نے جگہ کاوی سے کام لیا ہے اور اسرار بستہ کو عوام کے سامنے پیش کیا ہے۔ یہ امر اہل بصیرت پر واضح ہے کہ شرع اور عقل میں ہرگز تضاد نہیں ہے حقیقت تک پہنچنے کے لئے عقل اور شرع کا ساتھ ساتھ ہونا لازمی امر ہے۔ اس لئے عقل کے طرفداروں کو خیال رکھنا چاہیے جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو منور نہ کیا جائے تو محض عقل کی بنیاد پر مذہبی پیچیدگیوں اور مشکل امور کا حل طلب کرنا کوہ کندن اور کاہ بر آوردن کے مترادف ہوگا۔

کتاب کے شروع میں دو تمہیدیں درج کی گئی ہیں پہلی تمہید میں مرقوم ہے کہ علم کلام میں غور و غوض کرنا نہایت ضروری ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار ہوتا ہے۔ دوسری تمہید میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم کلام کے مسائل میں غور و تدبر کرنا ہر ایک شخص کے لئے ضروری نہیں ہے۔

الغرض زیر نظر کتاب امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا ایسا شاہکار ہے جس میں علم کلام کے ذریعہ شریعت حقہ کے تمام مسائل کو دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے اور ہر مسلمان طالب علم کا فرض ہے کہ اس کتاب کو اپنے مطالعہ میں رکھے خصوصاً آج کل مغرب زدہ مسلمان شریعت کے ادا و نواہی سے یورپ کی کورانہ تقلید کرتے ہوئے اس طرح بیگانہ ہو رہے ہیں کہ انہیں اسلام سے برائے نام ہی تعلق رہ جاتا ہے انہیں

اس کتاب کا مطالعہ مفید ہی نہیں رہے گا۔ بلکہ انہیں گمراہی اور غلطیت کے عمیق گڑھے سے نکال کر
 رشد و ہدایت کی صحیح اسلامی راہ پر گامزن کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوگا۔
 کتاب کا انداز بیان اچھوتا اور دلچسپ ہے مترجم نے عربی عبارت کے
 انشکالات کو عام فہم اردو زبان میں پیش کیا ہے اور اردو واں حضرات پر بڑا
 بھاری احسان کیا ہے۔

انوار کتاب

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقین والسکوة والسلام علی رسولہ
محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور فرقی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنازعہ اور تضاد ہرگز نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا قبول نہیں کر سکتی صرف تقلید ہی کے عمیق گڑھوں میں گر جانا اور محض عواہر کا پی گزیدہ ہو کر بنا پرلے درجے کی پست ہمتی اور بیوقوفی ہے اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور تمدنی ماہر عقل سے کام لینا کمینہ بن ہی نہیں بلکہ قاتلہ قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔ تقلید اور اتباع میں ظواہر کے دلدلے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا رنگ گائیوالے افراط کی پالیسی کو خوب ترٹی مے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہیے کہ ہر شرع کا مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے اور قول رسول کی صداقت کو راستی کی کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفداروں و فلاسفہ اور معتزلہ کو خیال رکھنا چاہیے۔ کہ جب تک شرع کی توانیت سے چلائے دل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مشکلات اور پیچیدگیاں حاصل کرنا کارے وارد عقل تند راست اور صحیح آنکھ کی مانند تصور فرمائیے اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں آنکھ تو بند رہے تو رقبہ قابل دیکھنے کے ہوتی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بھاری کالعدم ہوتی ہے اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اہل ارض پر فاش ہے اور اپنی داد و دوش میں کوئی کمی نہیں رہنے دیتا مگر بیچارے اندھوں کے حق میں دن اور

رات و دنوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات اگر محض عقل ہی کے بعد دوسرے حقائق و حقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات کو کھولنے کھڑے ہوں گے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی انگلیاں بند کر دیں گے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ ماڑاں مارتے رہ جائیں گے۔ علی بن ابی القیس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہیں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

الفرض جیسے آنکھ بغیر سورج کے کسی کام کی نہیں اور سورج ہوا اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے۔ ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے پرہیز اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا اور اصحاب ظاہر نے شرع کی کچھ ایسے جاہلاد اسلوب سے تقلید کی کہ اس کے احکام کے منظر نگارنے اور ان کی مابیات کی تہہ تک پہنچنے کو کوفریات میں خیال کرنے لگے مگر وہ سب اہل سنت والجماعت کے جنہوں نے دونوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا جائے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا جائے تو عقل کو پیدا پیدا و نخل و دیگر غرضیکہ اہل سنت والجماعت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فلسفہ و عیون والا موصوفہ و مساطحہ کو پیدا و متوراجل بنایا ہے۔ اور کسی سہر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہماری اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تہیدیں اور چار باب ہیں تہیدات میں تو علم کلام کے مزدکی یا غیر مزدکی اس کے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دس دعوائی ہم ثابت کریں گے دوسرے باب میں صفات باری کی اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے پہلوں پر بسید بحث کی جائے گی۔

پہلی تہید اس بارہ میں کہ علم کلام میں غرض کرنا دس کی تہیدات کی چھان بین کرتی نہایت ضروری ہنم باشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جن سے نہ دنیا کی ترقی تصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قہقہے گہر ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بدھنسی کا باعث ہوتا ہے خواہ وہ امور عملیات کے قبیل سے ہوں یا عملیات سے۔ انسان کو چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے اپنی سعادت اور روحانی نجات

اور دائمی راحت و خوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی رذائل و قیامتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔ انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے لفظوں میں بتا دیا ہے کہ نبیوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور انکے اعمال و اقوال و عقائد، الغرض ان کی روزانہ حرکات و سکنات اور عزم کے جذبات کو خداوند کریم سے خاص تعلقات ہیں مثلاً شیخ شخص کذاب یا کافر مظلوم ہو گا اس کا ٹھکانہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں ہو گا اور جو راست گو مسلمانی عادل ہو اسے جنت میں بھیجا جائے گا۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنی صداقت اور مامورین اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز خوارق اور شریعتات سے خارج اور مافوق العادات امور پیش کیے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلاء کو حیرت میں ڈال دیا۔ سوان خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ ان کو سننے کے قبل اس کے کہ مافوق العقل امور پر کافی غور و تدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں سمندر کی وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی اور اس میں ایک ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اس کے سابق اطمینان اور قرار کو اٹھا کر خوف اور موت کا فکر بیکراری دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ اس کے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضروریہ بات کھینچے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے اور اس تساہل اور بے کاری، اس تکبر اور غرور، انا و لا یفرقی اور انا الحق کی لغو زنی کا خمیازہ ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کہہ دینا جہاں یہ دنیاوی وجاہت و عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں اور موت کے بعد کد افعات جو اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آئیں گے۔

انسانی طبیعت کا جدت ضرور اس پر مادہ ہو جائے کہ اس تکاسل اور بے پرواہی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور توفیق قبر اور آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو ہم پہنچائے کسی کو ضرور یہ بات سوچے گی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجودیکہ انہوں نے اپنی تصدیق کیلئے ہزار ہا معجزات و خوارق عادت دکھائے ہیں۔ ایسے شخص سے صدق و حقیقت میں کم نہیں ہیں جو ہم کو یہ کہے کہ تمہارا گھر میں میرے دو برو ایک شیر بہرہ باریا اور کوئی مہیب دزدہ گھس گیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا اور نہ لقمہ اجل بن جاؤ گے۔ ہم اس کی اس بات کے سنے ہی محض اس بنا پر غیر کا ہمارے اندر گھس جانا ممکنات میں

سے ہے موت کے اندر سے اندر جانا تو کجا اس کے نزدیک تنگ جانا ہم کو ادا کریں گے۔ حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ موت ایک دن ضرور آنے والی ہے۔ جب صرف موت کے ڈر سے ہم استغناء پنے بچاؤ کی کوشش کریں گے تو موت کے بعد کے واقعات کے متعلق ہمیں کیوں نہ فکر دامن گیر ہو نا چاہئے اور ضرور ہو نا چاہئے۔ یقیناً ہم ان آئندہ پیش آنیوالے واقعات کی نسبت جہاں تک ہمارے ذہن کی رسائی ہوگی بحث کریں اور سوچیں گے کہ کیا اس قسم کے واقعات کا پیش آنا ممکنات میں سے یا محالات سے۔ یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے بہت سے حقوق ہم پر ہیں اگر ہم اس کے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں جائیں گے۔ ورنہ دوزخ میں اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں تو اس وقت ہم کو یہ ضرور خیال کرنا پڑے گا کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مشکل ہے یا نہیں۔ کیونکہ امر و نہی اور عباد کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاء کو مہموری خلافت کے لئے بھیجنا وغیرہ وغیرہ غیر قوت گویائی کے ممکن نہیں اور اگر مشکل ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اس کو ثواب و عقاب دینے کی قدرت ہے کہ نہیں اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک نبی اپنے اس دعویٰ رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اس کا مشکوک ہو نا۔ اس کا ہر امر و نہی قادر ہو نا ان حضرات انبیاء علیہم السلام کا اپنے وعدہ داری میں سچا ہونا یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جاویں تو ہمارے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور اس کی ہر ایک دلفریب قوت کا زوال۔ عالم عقوبہ کی طرف انتقال کا پورا پورا نقشہ اتر آئے گا۔ تو جب یہ سب کچھ ہے تو ان تمام امور یعنی خدا کی ہستی اس کی صفات و افعال انبیاء علیہم السلام کی صداقت وغیرہ سے بحث کرنے والا بھی علم کلام ہے۔ اور اسی کی ضرورت پر اس تمہید میں بحث کرنا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک خدشہ واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو ہم نے مانا کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کی زبانی آئندہ پیش آنے والے واقعات کو سن کر طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تنہا نفس اور دنیا کی چند معزز خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے مگر دیکھنا اس بات کو کہ یہ گھبراہٹ اور انبغات جہلت اور مقننات طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپ کی گذشتہ مثال دوبارہ ایک شخص کے شیر سے ہم کو ڈرانے

کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور موت سے ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضا تھا۔
موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضی عقل اور موجبات شرع پر مفصل بحث کریں گے اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجبات شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور انبعاث میں آپ کو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً مقتضی طبع یا موجبات شرع کی تلاش معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آ رہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر بھی پوری قدرت رکھتا ہو مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا ہو۔ سو جیسے اس شخص کی حمایت و سفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات مذکورۃ الصدور کے اسباب تلاش کرنے والے کی بلاوت و تنگ ظنریٰ اظہار من الشمس ہے۔
دوسری تمہید | اس بارہ میں ہے کہ علم کلام میں غرض و تدبیر کہ ناہر ایک شے کے لئے جائز نہیں ہے۔

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان ادویہ کے ہیں جن سے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے اور جیسے ظاہری طبیب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں یدِ طولیٰ رکھتا ہو تو یقیناً "مریضوں کو شفا ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں صداقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے۔ اگر اس کی طبیعت میں روحانی اصول کی کمی ہے بجائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اس کے بعد ناظروں کو معلوم کر لینا چاہیے کہ لوگ چار فرقوں میں منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ | ان لوگوں کا ہے جو خدا کی واحدانیت اور اس کے برگزیدہ رسول اور اس کے ادا مرنامی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لاکر نہ پر ریاضت یا دنیاوی کامداری تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں۔ انہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ذریعہ سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رخ کر لیا ہے ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر رہنا نہایت زیبا ہے علم کلام کے دقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور ان پر سوالات و جوابات

کے جھگڑوں میں پڑنا ان کے لئے نہایت خطرناک اور مہربان امر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو خدا کی واحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کو تکلیف نہیں دی اور اگر کچھ عربوں میں سے بعض محض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور حجرات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی مبعوث مانا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تقلید کا اور سہانی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔ ان لوگوں کو چاہیے کہ اپنی حالت پر ڈٹے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اس کی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بیخ کنی نہ کریں کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقاد کا احکام پر رہا، یہ قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر متزلزل اور فلاسفی کی طرف سے سنگین اعتراضات وار د کیے جاتے اور ان کے کافی جواب دیئے جاتے ہیں، اگر یہ سب معاملات ان کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ ان کے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جس کا اندازہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فی میں خوض اور اس کے متعلق درس و تدریس نہ کرتے تھے بلکہ زہد و ریاضت کو لوگوں کی دینی اور دنیائی تعلیمات اور پند و نصیحت میں اپنے گرامی اذفات لبر کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے دیکھا تو آپ نے سخت غصہ کی حالت میں ان کو فرمایا کہ اگلی مہینے اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑ کر ہلاک ہو گئیں۔

دوسرا فرقہ | ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اپنی قوت علمی کا یہاں تک مستیاناں کر دیا ہے کہ اس میں حق کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزار ان کو پند و نصیحت کرو۔ نہ ان کے کان سنتے ہیں اور نہ ان کے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے خالی اور سنگ دل تقلید پر مہر بیٹے والوں، نالائق جاہلوں کا پیر، بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر مشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلواروں اور نیزوں سے نکلتا ہے وہ ذہنی آپسچوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں کی ورق گردانی کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزار ہا کفار مشرک یا اسلام ہوئے۔ اور جہاں مذہبی تنقید کے جملے منعقد ہوئے وہاں بغیر جنگ و قتال تک فوجت پہنچے اور کوئی تسلی بخش نامزدہ نظر نہیں نہیں آیا اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور شہم پوشی پر اسکو محمول نہ کرنا چاہیے کیونکہ عقل ایک ایسا اخلاقی راز ہے جو ہر کس و نا کس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر ہے بہا خدا کے خاص برگزیدہ

اور اہل الحزم بدوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمکناٹ سورج کی نورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گہرے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے حق میں امام شافعیؒ نے کیا خوب کہا ہے۔
فمن متع الجمال علمًا مضاعفہ فممن خص نملیوں کو علم سکھایا اس نے علم ضائع کیا اور میں نے اسکے دامن سے المستوحیین حقن ظلمہ۔ اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے ہماری ظلم کیا۔

تیسرا فرقہ | ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور انتہائی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیز فہم کی استعداد پیدا کر دی جس کی وجہ سے انہیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو ان کے سابق اہلینان اور قرار اور جمعیت طبع کے موجب ہوتے ہیں اور وہ ایسے نرالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو ان کے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں اور بعض دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر ناجیل شبہات میں لیتے ہیں جو ان کے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں ایسے لوگوں کی بساطتہ ان کے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ضرور مجددی کر فی چاہیے مگر جہاں تک ہو سکے اس بارہ میں اتنا ہی مقدمات اور مسلمات یا قرآن وحدیث اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ زیادہ بعد کو عقلی حاکم نہیں کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل جائیں اور انکی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے ہاں اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ لیں سکے تو کچھ مضائقہ نہیں ہوتا تھا فرقہ | ان لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں فضائل کے عشق غرضوں میں پڑے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند نہ کہ فی الحکمر اور عند کے یکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی

تخلیلت و استعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے ان کا راہ راست پر آجا ناممکن ہے بشرطیکہ ان کے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات نہ بر دست طریقوں سے پیش کی جائیں اور ان کی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا مقتضی ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پُر اثر راستے ان کو دکھائے جائیں تو ان کی ردی حالت فوراً سدھر سکتی ہے ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچنے لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور ان کے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض یہی ہے مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لانے میں بیڑا ضروری امر یہ ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں جمعیت اخلاص کے ساتھ جاہلانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کر کے اسلامی عقائد

ومعارف انہیں سمجھائے جائیں کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بچا
اس کے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہوا اور بھی زیادہ جہالت، خدہ، ہٹ دھرمی اور کشاکشی کا باعث بنتا
ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعت اور ناگوار امور کے رواج
پذیر ہونے بلکہ ان کی طبیعت ثانیہ بن جانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل حق نہایت جاہلانہ اور تعصبانہ
پیرایہ میں عوام الناس پر حق ظاہر کرتے ہیں اور ان کو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور
اس ناجائز اور ظالمانہ کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دھرمی کی جڑیں
اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں اور ان کی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ باوقعت اور صلح کل علماء کو
ان کی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب غلو کی ایک عجیب غیر دیکھے
وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کا غرض یا حق پر موقوف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد ان کی نسبت
قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں اسکی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ خدا داد تعصب کے رنگ میں شیطان
نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات ان کے ارادوں ان کی حرکات و سکنات کا پورا پورا قبضہ کر لیا ہے اگر شیطانی
بھوت ان کے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور بیکار خیال تو ہو قوف سے ہو قوف اور گلہ ریز کے دل میں
بھی نہیں آسکتا حقیقت میں تعصب اور محاولہ ایک ایسا مرض ہے جس کا علاج بڑے بڑے ساذق
طبیعوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علمائے اسلام کو تعصب اور جہل کے بڑے دھڑے سے پہلو تہی کرنی چاہیے اور بجائے اس کے
جہاں تک ہو سکے بدداری، سلوک اور اخلاق سے کام لیں اور عامہ خلایق کو نہایت تلافی اور رحمہ
کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامہ خلایق میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل مدور جا پڑے
ہیں جس قدر ان سے بااخلاق اور سادہ و پیش آئیں گے اور جیسے باپ اپنے اکلوتے بیٹے اور لادھیچے
کو نہایت فرط محبت سے راہ درست پر لانے کی کوشش کرتا ہے ویسے ہی یہ عجمی ان قابلہ رحم لوگوں کے گے
اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح لگی اور ملاحظت کے پیرایہ میں پیش کریں تو بہت کچھ
بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید | اسی امر میں کہ اس علم میں مصروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے

علم کلام میں ملکہ تیسرے پیدا کرنا اور اس کی پیروی کریں اور مشکل مضامین حل کرنے کے درپے ہونا فرض

عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔ دہر ایک آدمی اس کی صورتوں میں پڑنے کا مستحق نہ کہتا ہے اور نہ ہی یہ ایسا علم ہے جسے بالکل ہی پس پشت ڈال دیا جائے۔ یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و نا کس کا کام نہیں ہے دوسری تہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ ہم پہلے عقائدہ طور پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بچہ لونا اور ان کو فسق و فجور کی کدورتوں اور خجاستوں سے پاک کرنا۔ کفر و عناد کے عینک گڑھوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راستوں پر لانا روحانی امراض کو شریعت محمدیہ کے گرائی قدر اکیسیر نہ جات کے ذریعے سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح پھونکنا ہے اور پس باقی رہا معتقدات اور احکام علیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا اور ان پر وہی قدر شبہات ہوں ان کا کافی قلع قمع کرنا۔ جو علم کلام کا موضوع ہے یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرضی عین ہے جن کے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں یا انہوں نے نئے دیگر اشخاص سے سنا لئے ہوں۔ اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں کو مثلاً پہلے اور دوسرے فرقے کے اشخاص کو علم کلام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت مضربے تو اس کا بڑا صاف فرض کفایہ یہ کہہ سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اس کا حاصل خطرناک اور نہایت بڑا اثر پیدا کرنے والا ہے۔ مگر اس میں بھی خشک نہیں کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اٹھانا اور حقیقتیں اسلام کے روبرو اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم اسلام کا سب سے بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے اور اس قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی ممکنات سے ہے یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے مسلمانوں کو ہراسانہ اور ان کو مذہب اسلام سے نیرا اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ضروری نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اس کا گھٹنا توڑ دے اور اس کی صداقت پر اُسے دندان شکن جواب دے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً ہر بڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی آبادی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت موجودہ رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت محفّٰیہیں کی سرکوبی اور مسلمانوں کے دلوں سے ان کے شبہات دور کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت کے نشان ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی

حرف ملک میں طبیب یا فقیہ نہ ہونے سے جہانی امراض کا بڑھ جانا اور عملی حالت میں بہت کچھ ترسیوں کا واقع ہو جانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت فقہ اور کلام دونوں سے ہے اور اگر فرصت ہو تو دونوں علوم میں کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر غائی کاروبار یا اور خارجی معاملات اسے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سدا راہ ہیں اور وہ اس بارہ میں کہ دونوں علموں میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑ دوں سخت تذبذب کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کی حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد پیدا کرنے کا فتویٰ دیں گے کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی کو رات اور دن ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شور برپا ہونا جس کی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی وقعت ہے جیسی آسے علم طب پر۔ اگر کسی کاؤں یا شہر میں طبیب اور فقیہ دونوں موجود نہ ہوں تو میں قدر فقہ نہ ہونے کے باعث انسان کو عملی قوت کو ضعف پہنچتا ہے۔ اور اس کے اندرونی جذبات میں رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ وہ بدرجہا ان جہانی بیماریوں اور غریبوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ جو طب کے مفقود ہونے کے باعث واقع ہوئی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ میں تندہت بیمار، عالم، جاہل، مشہور و غیر مشہور، الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے اگر اس کی ضرورت ہے تو بیماروں کو جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں بریض کو جیسے طب کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اسے سنت ضرورت ہوتی ہے بلکہ طب اسے فائدہ بخشی ہوگی تو صرف چند روزہ دنیا کے لیے اور اس پر بھی جو اس کی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے۔ اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی اور فقر اس کی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آپ جہاں اس تقریر سے سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور بہتم بالشان علم ہے اور اس کو علم کلام سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ اپنی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو انصوص قرآنی سے مستنبط کرنے میں دماغ سوزی کرتے رہے اور مسائل فقہیہ سے انہیں کچھ ایسی غیر معمولی دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنے کو اپنی زندگی کی اعلیٰ غرض و غایت سمجھتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی تحقیق اور تفسیر پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے۔ فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق ہے اور فقہ کی نسبت فریعت کا کام کہ کسی ہے مگر علم کلام

کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تمغہ تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو ملا ہوا ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کلام تو صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لئے ایک زبردست ہتھیار ہے۔ فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہہ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت ہدف پر موقوف ہے اور صحت ہدفی کے اصول اور اس کے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دھوکے میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی انفضیلت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تہید اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔

یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیے اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہات پر مبنی ہیں چنانچہ ہم اپنی کتاب محکم النظر اور معیار العلم میں کسی قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو ہٹا کر تے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ پہلی قسم **احب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کر دیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جاوے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے یا قدیم مگر دوسری شق اس کا قدیم ہونا تو باطل ہے نتیجہ ہوا جہان حادث ہے اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔**

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور ملاپ سے ہوا ہے اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے ملائے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا مگر تا وقتیکہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا ربط و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص ثروت کا خیال نہ رکھا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا ایک محال امر ہے ہاں ہر دو مقدمات کو جیب مناسب ثروت پر

ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا یقینی امر ہے اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے دس مختلف نام ہیں۔ جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے مثلاً ایک شخص جہان کے قدیم کائنات میں ہے اور ہم اس کے مقابلہ میں اس کے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہوگا اور اگر یہ بھی ذاتی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا ہمیں دعویٰ ہے تو اسے مطلوب کہا جائے گا کبھی اس کو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اس کی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں۔ فرع بھی کہا جاتا ہے اس کا کوئی نام ہو جب اس پر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے گا تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اُسے اقرار کرنا پڑے گا کیونکہ دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم | ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے اسکے ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہاں یا حادث ہو گیا قدیم۔ مگر اس کا قدیم ہونا باطل۔ تو نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے۔ مگر ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شے عمل حوادث ہر دو حادثہ ہوتی ہے (یعنی پہلی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہاں بھی عمل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے۔ ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے مگر اس کے ثبوت میں مختلف پہلو اختیار کئے گئے ہیں پہلی صورت کی طرح اس طرز کی دلیل کے مقدمات بھی جب خصم تسلیم کرے گا یعنی جو شے عمل حوادث ہے اس کا حدوث اور جہاں کے عمل حوادث ہونے میں جب اُسے کوئی کلام نہیں رہے گی تو خواہ مخواہ سے حدوث عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم | پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا کو توڑنے اور ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا پر ہرج کہ چکی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے اور جو شے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے اس لئے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں اور ہم اسکو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہی پورے کر چکا ہے مگر یہ تو محال ہے تو پھر اس امر محال کو مستلزم (آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں (۱) یہ کہ ہر تقدیر آسمان کے دورات غیر متناہی

ہونے کے یہ کہنا درست ہو گا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیدہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجی نفس ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کے عدم تناہی شے کی صورت میں دورات غیر متناہیہ کا صاف انکار کر دے (۲) یہ کہ آسمان کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجی نفس ہے مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کرے گا تو پھر اس کو اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چون دہرا کی کوئی گنجی نفس نہ رہے گی۔

تیسری قسم کے دلائل متذکرہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں کام لیں گے یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ ان دلائل کی رو سے جس شے کا علم ہمیں حاصل ہو گا۔ اس کا نام مطلوب یا مدلول ہے اور ان کے مقدمات کا ماہیم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے اور اس کے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اس وقت دو باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں تصور کرنا اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے اور کون سی حیثیت سے کیونکر اور کس وجہ سے ہوتا ہے پہلے اپنے احضار المقدمات کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی کے لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور نہ میں دو چیزوں کو دخل ہے (۱) اعضاء المقدمات فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوتا ہے۔

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے بعض نے صرف فکر مد نظر حکم اسکی تعریف میں ذکر کیا ہے۔ اور بعض نے صرف طلب پر ہی اسکی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفیں ٹھیک اسکی صحیح تعریف وہ ہے جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے جیسا کہ محققین نے کہا ہے انہ الفکر الذی یطلب بہ صحت تام بہ علما و غلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ علم و حضرات نے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور طرح طرح کی عبارت سہراٹیوں سے اس کی ماہیت بیان کرنے میں تفتیح اوقات کی ہے۔ مگر ان کی یہ طول بیانی اور خانہ جنگی بجز اس کے کہ اور ضروری اور مفید مضامین پر غور کرنے کے سبب راہ ہو کوئی مفید اور دلچسپ اثرات نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ تو ہر فرد بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دراصل (دلیل کے ہر دو مقدمات اور ایک فرع (نتیجہ) ہونے ضروری ہیں۔ نیز اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا پر کوئی دلیل قائم کی جائے گی تو دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ایک احضار المعتمدین فی الذہن اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیوں کہ حصول مطلوب کو مستلزم ہوتے ہیں تو اب جھگڑا کہ نظر کی حقیقت میں احضار فی الذہن جس کا نام فکر ہے یا غور ہے یا دلیل کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استدلال کی کیفیت کا دریافت کرنا جو ہماری اصطلاح میں طلب کہلائے لٹوڑ ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔ جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور ملاک و کلاست موجود ہیں تو تو نظر کی ماہیت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کوئی قباحت کا باعث ہے تم اپنے گھر میں بیٹلے یا دھڑے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کر دو مگر تمہارے ایسا کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا نہ بعض ایک اصطلاحی بات ہے۔ و لکل الیٰ یصلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کس کو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے بعض صرف فکر کو اس کی ماہیت کا ماہہ المقوم خیال کرتے اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اس کی تعریف کرنے پر تیلے ہوئے ہیں اور بعض فکر اور طلب دونوں کو اس کی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے۔ ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں لٹکل کر ان ہر سر تعریفات میں ایک ایک تعریف کے پہلو کو دبائے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں اور اس کو بڑا مایہ ناز اور علمیت کے ثبوت کا اہل انداز سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر کیلئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس لفظی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرنے کے وقت فکر اور طلب دونوں کے مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت دقت سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں ان کو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں مگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو ان کے ساتھ مطابقت کیا جائے تب ہی کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہر حال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ بیماری اس فقرہ سے آپ کو معلوم ہو گی کہ اگر کفر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب ترجیح نے جو حاشیے چڑھائے ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو غصہ تسلیم کر لے تو بے شک نتیجہ کے حصول کا اندازہ کرنا غصہ کو ضروری ہو گا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا فوراً وہ انکار کر دے آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ تسلیم نہ کئے سے آپ کی محنت خاک میں ملا دے گا چارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہونے چاہئیں جن کی پیش کرنے سے اسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ سمجھ کر ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ ان کے ذریعے غصہ کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

۱۔ یہ امور حسیہ ہیں یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطن یا ظاہرہ سے جہیں حاصل ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لئے کوئی ذکوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس لئے جہاں کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہاں میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں ایسا مقدمہ ہے جس کا ہم حوادث ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دارالبعثت کی طرف سدھارتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں اور بادل گرتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں بجلی ٹپکتی ہے سخت طوفان آتے ہیں طرح طرح کی مکروہ اور اچھی اچھی آوازیں سنائی دیتی ہیں دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے کوئی بد نما وغیرہ علیٰ ہذا القیاس وجہدانی کیفیات جیسی ہم خوشی و تکلیف و کرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہوتے ہیں۔ الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر و انقلاب کا سلسلہ شروع رہا ہے اور شروع رہے گا۔ ایسے ہی امور کی نسبت کسی غصہ کو انکار

کرنے کا موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔ دو امور ہیں جو صرف عقل ہی ذریعہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہاں حادث ہے۔ کیونکہ ایسی شے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے اور جہاں بھی ایک ایسی شے ہے جو حوادث سے پہلے موجود تھی نتیجہ ہوا کہ جہاں حادث ہے اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شے حادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ جو چیز حادث سے پہلے ہوگی وہ یا تو ان کے ساتھ ہوگی یا ان کے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اس کا حادث ہونا ظاہر ہے اگر کوئی عقل کا اندھا اس کا انکار کرے تو بدایت کا منکر ہونے کے علاوہ پہلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرے گا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہیں تو اتر کے ذریعے سے پہنچے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں جس نبی نے معجزات دکھائے ہوں وہ برحق نبی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ اس دلیل پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس کا پہلا مقدمہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزات دکھانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے اس کی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآن مجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے شخص نے اقرار ظاہر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو اسے یوں کہیں گے کہ جیسے مکہ معظمہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ آنحضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا قائم کو بدلیہ تو اتر معلوم ہوا ہے۔ اور تمہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ویسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی جیسے بذریعہ تو اتر معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ بلایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہو چکا ہے اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے۔ جس کے مقدمات جس عقل تو اتر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں کیونکہ ایسی چیز جو ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے۔ دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا دینا جو دیگر امر کے ثابت کرنے کے قائم کی گئی ہو۔ کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں

ہم حدوث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دلوئی کے ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے بتجو دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانتے ہیں کہ جہان حادث ہے اور ہر حادث کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے نتیجہ ہوا جہان کے لئے خالق ضرور کی ہے۔ دیکھئے حدث عالم جو پہلے بتجو دلیل تھا اور اب اس دلیل کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی مشیت سے ہے نتیجہ ہوا معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ جس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے اور اگر غور طلب ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے برپا ہے۔ اس میں اگر ختم کو انکار ہو تو ہم اس چیز کو یہ کہیں گے کہ اس قول صا شاء اللہ کا تے و ما لہم لیشا لہم یکنے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے ختم کو بالکل اطمینان ہو جائے گا

۴۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کئے جائیں جو کہ ختم کے نزدیک مسلم ہوں اور اگرچہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں اور حسیات، عقلیات اور متواترات میں سے بھی نہ ہوں مگر چونکہ یہ امور ختم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لئے اگر ہم ان کو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ ختم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی۔ اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دیئے ہیں جن کی وجہ سے دلیل کے انکار کی ختم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ ان میں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو ختم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون و چرا کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ مگر عموماً فائدہ کی بہت سے متفادات ہیں حسیات، عقلیات اور سمعیات بفران لوگوں کے جو مسلوب العقل، مسلوب الحواس ہوں ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں جو امور انکے سے دیکھ یا کانوں سے سننے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بہرے کے آگے پیش کئے جائیں تو اس کے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہوں گے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوئے ہیں وہ صرف اس کے حق میں مفید ہوں گے جس کو تواتر کے ذریعے معلوم ہوئے ہوں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے

ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور بعض ان سے بالکل نا آشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہ السلام رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ قتل سے اہل اسلام بالذکر کے بارے میں ان کے مقلدین کو تو اس کے ذریعہ سے پہنچا ہے مگر دیگر ائمہ کے مقلدین تک بذریعہ تو اس پر فتویٰ نہیں پہنچا اس کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں جو اکثر فقہاء کو ان کا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزاء بنائے گئے ہیں صرف ان لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تغیرات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں اور خصم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تہذیبات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں اور ناظرین کو کتاب کے مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے
اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کریں گے۔

پہلا دعویٰ

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ہم دنیا میں ہزار ہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں ان میں بعض تو ایسی ہیں کہ اگر ان کی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو باطبع کسی نہ کسی چیز اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں مثلاً ہوا اور آگ اور پھر جلنے کی مقتضی ہیں اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ ان کی ماہیان مکان مخصوص کے اقتضایا عدم اقتضاء سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی سفیدی۔ سرفی۔ سبزی وغیرہ۔ ہر چیز خوشی شجاعت بزدلی وغیرہ وغیرہ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں اور مختلف اشیاء کی پیوستگی سے ان کی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جو ہر فرد یا اجزاء یا تہجری کہتے ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوتی جیسے انسان گھوڑا۔ گدھا۔ کتا۔ چمچ وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (عزمتجوی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدوں کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی سفیدی۔ سرفی۔ سبزی وغیرہ۔ یہ اشیاء اعراض کہلاتی ہیں اور بعض خود بخود موجود ہیں۔ وہ صرف ایک ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ ہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں متکلیفین اور فلاسفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے مگر اجسام اور

اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ سوئی سے سوئی سمجھ والا آدمی بھی اگر غلطی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی موجودیت میں اسکو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں اور علمی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسی کو نہیں سمجھتے ہم ان کے مقابلہ میں دیگر اعراض کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے ہم صرف ان کے اس انکار اور شور و شغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعراض کی موجودیت ثابت ہو گئی اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعراض سے پہلی شق کو باطل ہے تو اب آپ کا یہ شور و شغب اعراض میں سے ہوا جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ اثبات ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور ان کی موجودیت ناظرین کو معلوم ہو گئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے واسطے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین و آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادث کے لئے کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ضرور ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جس کے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادث کے لئے سبب اور خالق کا ہونا ضرور ہے۔ اس کے دونوں مقدموں پر رد و قدح ہو سکتی ہے۔ جب ٹھمنے دو سبب مقدمہ پر جرح کی تو ہم اس کے جواب میں کہیں کہ یہ ایسا بین اور ظاہر امر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کسی کو اس کے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنی نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنی میں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اسکا موجود ہونا اب ہم پوچھتے کہ جس وقت ایک چیز معدوم تھی تو اس وقت اسکا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہو گئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو اور اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اسکا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں اگر معدوم ہے تو محض اس درجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اس

واسطے کہ اسکی علت موجود ہوئی ہے الغرض ممکن کی اگرماہیت کو ٹٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضاء سے خالی ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اس قدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرجع وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردہ عدم میں مستور رہتی ہے اور اگر مرجع موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گزیر ہوتا ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود تو اب اس کی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کو عدم ازلی کے تجربے سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے اور اس کا ذلیل اور ناپاک پیٹہ اس کے گلے سے اتار کر وجود کا دلزبا بار پہنا دے اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ و درہم خفہ را خفہ کے کند بیدار والا مقولہ صادق آئے گا کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور دونوں اس کے حق میں یکساں ہیں تو دوسری چیز کے لئے وہ کیونکر علت اور مرجع کہلا سکتی ہو سکتی ہے۔ پس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں اور اگر قصہ دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کرے گا تو اس کے جواب میں ہم یہاں کہیں گے کہ دنیا بیٹیک حادث ہے اور اس کے حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اتنا بتانا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام ہی کو ہم نے کہ ان کا حدوث کریں گے اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائے گا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا کیونکہ اجسام اور اعراض انسان میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن چیز میں حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہوگا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کا محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلول کا حادث ہونا روز روشن کی طرح ظاہر ہو جائے گا تو محلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کوئی ناخطارہ جائے گا۔

اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں کیونکہ محلی حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے نتیجہ ہوا اجسام حادث ہیں۔ اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر ترجیح ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہم ان دونوں کے اثبات کے لئے کوشش کرتے ہیں پہلے مقدمہ (۱) اجسام محل حوادث ہیں کے ثبوت میں ہم اتنا

کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر اجسام ہیں ان میں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اس لئے اجسام محل حوادث ہیں۔

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں اور اعراض کا نہ ہم وجود ملتے ہیں اور نہ حدوث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بڑی بڑی ضخیم اور مضبوط کتابوں میں ہین طول سے اعراض کے وجود پر اعتراضات اور انکے جوابات کی سلسلہ بیانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس چھپر چھڑا نتیجہ بجز تفصیل اوقات کے اور کچھ نہیں اعراض کا وجود و نظریات میں سے نہیں ہے تاکہ ان کے وجود پر کافی بحث کی جاسکے۔ ہر ایک آدمی تکالیف بیماریاں بھوک پیاس، سردی گرمی، غوشی غم وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں پہلے تکلیف، ہوتی ہے تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک ذلت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے ان تمام چیزوں کا نام اعراض ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی یہ بات مطلق اعراض کے متعلق تھی اب خاص کر حرکت و سکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں (وہر ہذا)

ہمارا روع سخن زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے اور یہ لوگ عالم کے اجسام کو دو قسم پر منقسم کرتے ہیں (۱) آسمان اور (۲) عناصر الارض یعنی پانی، مٹی، آگ اور ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ ان کی مجموعی حرکت قدیم ہے اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

الرجوع عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لئے ہوئے ہیں اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور جے بھی قدیم ان صورت اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر ان کا تو وارہ ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا حرارت سے آگ بن جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بن جانا آگ کا ہوا ہو جانا۔ پانی کا پھر بن جانا۔ پھر پانی بن جانا وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک مسلم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے طے سے کانیں نباتات اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں پس ثابت ہوا

کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریبہ بالا سے کسی قدر آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت و سکون ان میں حلول کیے ہوئے ہیں۔ مگر ہم صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر مزید روشنی ڈالنی چاہتے ہیں کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں ڈرا ہوا ہے۔

ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا لازمی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھینچتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتدا سے ساکن چلی آتی ہو۔ اس کو حرکت کرنے کی قوت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا سکون قدیم ہو گا لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے غور کی جائے تو یہ شبہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی استعداد ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی علتوں کی وجہ سے ہے تو جب چیز نہ کہ حادث کا حرکت کرنا ممکن ہو تو یہ قاعدہ ہے کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے۔ تو حالت سکون کو اس لئے خیر آباد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون بھی حادث تھا۔ کیونکہ ہم آگے کسی موقع پر ثابت کر دیں گے کہ جو چیز قدیم ہوتی وہ معدوم نہیں ہو سکتی۔ جیسے نال سے وہ موجود چلی آئی ہے ویسے ہی اب تک موجود رہتی ہے۔

اس تقریبہ پر یہ اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تب ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت و سکون میں باہم تاثیر ہے یعنی جسم اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور کھٹے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے کہ جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارضی ہے۔ ورنہ ہمارا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہو گا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہ جسم کی نفی ہوتی چاہیے سکون اور جسم کا باہم متغایر ہونا بھی اسی برقیاس کے لئے۔ الخ فرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت کا اور کھٹے یہ ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور

حسرت و سکون کی باہم مغایرت تو ہم نے تسلیم کر لی۔ مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ جسم متحرک کے اندر وصف حرکت ابتداء ہی سے چلی آتی ہو۔ صرف اس کا تصور دبا ہوا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں کہ وصف حرکت کا ابتدا سے چلا آنا اور بعد میں اس کا ظاہر ہونا یہ دونوں امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طویل طویل قصے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم معترض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے بس صرف اسی سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ جیسے حرکت و سکون اجسام کی صفتیں ہیں ویسے ہی ان کا جسموں میں ابتدا سے چلا آنا اور پھر کسی وقت ان کا ظاہر ہونا بھی ان کی بالواسطہ صفتیں ہیں اور جیسے حرکت اور سکون کے حادث ہونے سے انسان کا محل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حادث ہونے سے ان کی محلیت پایہ ثبوت کو پہنچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ حرکت کا حدوث قابل تسلیم نہیں جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آتی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت قدیم ہو اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جسموں میں اس کا دورہ ہو مثلاً ایک وقت میں زمین میں حرکت تھی کچھ دیر رہ کر اس سے علیحدہ ہوئی اور اب مریخ آگئی۔ کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہو کر خالد وغیرہ میں جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض اور اوصاف اپنے محمول سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں ہر ایک عرض کا بقا اور فنا محل کے بقا و حادث پر متوقف ہوتا ہے مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چٹے۔ زید پر جب پیری کا زمانہ آئے گا تو اس کے بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقعت اور نامی گرامی علماء نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کیے اور اپنی طرف سے اس میں کوئی دبیرو اٹھا نہ رکھا۔ مگر وہ اپنی اس عرض میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کوئی ایسی ذبردست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے جس سے مخالفین کے فانت ڈالے جاتے اور وہ ہمیشہ کے لئے سرد اٹھاتے۔ اس امر کے اثبات کے لئے ہم دلیل ہم پیش کرتے جو امید ہے کہ بہت مفید ثابت ہوگی (بھونڈا)

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے۔ ہمارا سمجھ میں ان کو عرض اور انتقال کے معنے سمجھنے میں سخت غلط فہمی ہوئی ہے اگر ان چیزوں کی ماہیت کی تہہ تک ان کو پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دو طرز عقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنے میں جسم کا ایک مکان چھوڑ کر دوسرے مکان میں جانا۔ اس کی حقیقت دریافت کرنے میں ہمیں تین چیزوں کا جائنا ضروری ہے۔ جسم کی ماہیت کو جانا۔ مکان کا تصور۔ جسم کو مکان سے جو ایک خاص تعلق ہے اس کا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اس کو جسم کی حقیقت کے ساتھ تھا ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ درحقیقت یہ جسم اور مکان کا مابہ الامارتباط ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص ربط اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے ویسے ہی ایک عرض اور صفت کو محل کی ضرورت ہے اور سرسری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے وہی نسبت عرض کو اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ جیسے جسم باوجودیکہ اس کو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ مکان سے علیحدہ ہو کر دوسرے مکان میں جاسکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے محل سے علیحدہ ہو کر دوسرے محل میں جانا درست ہے۔ پس انتقال اعراض کے قائلین کے اس قول کی بنا صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اس کو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس کرنا سرسراقت اور کم ظرفی ہے۔ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق مکانی جسم کی حقیقت سے مفاد ہے اور عرض کا تعلق محلی اس کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے جدا مانا جائے تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور تعلق ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہو گا ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہو گا۔ دہم ہذا۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جب تک غیر متناہی ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ عرض کے تحقق کیلئے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے جسم کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے مگر ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شے کے لازم ہوتی ہے۔ وہ دو طرح پر ہوتی ہے۔ لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کے وجود پر منحصر ہے۔ مثلاً نور کا وجود اس کے واسطے ضروری ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود نہ ہو تو دوسری شے (موضوع) بھی موجود نہ ہو جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا۔ جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی رُخو چمک کر ہو جاتا ہے اور جب سورج افق شرقی سے نمودار ہوتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی آجاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب ذہن میں سورج کا ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی دن کا خیال بھی آ جاتا ہے۔ لازم عرضی اس کے بالکل خلاف ہے۔

جسم کے لیے مکان لازمی عرضی ہے اور عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کرتے ہیں اور اس کے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا بعض ایک ہی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ جس کو ہم مشاہدہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تک دل میں نہیں آتا۔ اسی لئے جسم کے لئے کبھی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر ہم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہوں تو اس سے اس کا بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہو گا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید مسجد میں نہیں۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ مسجد میں موجود نہ ہونے سے وہ بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے پس ثابت ہو کہ جسم کے لئے مکان لازمی عرضی ہے نہ لازم ذاتی۔ عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں سٹی ہو سکتی ہے اور نہ ذہن میں اس کا تصور آ سکتا ہے۔ مثلاً زید کا طول یعنی لمبائی زید کا طول خارج میں تب موجود ہو گا جب زید مستحق فی الخارج ہو لے گا اور ذہن میں بھی اس کا تصور حجب ہی آ سکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے زید کے مرنے سے اس کے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لئے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں۔ اس کا موجود ہونا بدن اس اختصاص کے جو اس کو زید کے ساتھ ہے محال ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ زید کے طول کا زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے تو اس کی علیحدگی اختصاص مذکور کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہو ہوگی اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہو کہ اعراض کا اپنے محمول سے علیحدہ ہو جانا محال ہے۔

اب تک تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے ثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین فلاسفہ کسی حد تک اس کو مانتے بھی ہیں۔ مگر اب ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف جانا چاہتے ہیں۔ یعنی یہ بات کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ محل حوادث ہے اس لئے یہ خود بھی حادث ہے۔

اگر عالم کو جو حوادث کا محل ہے تو ہم مانا جائے تو اس کے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑیں گے لیکن آسمان کے دورات کی عدم تنہا ہی کی بنا پر تین محال امر لازم آتے ہیں (۱) آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات کے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ چوری ہو چکے ہیں کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گزشتہ ہو چکا ہے بالکل درست ہوتا ہے تو جب وہ غیر متناہی ہی ہیں۔ اور پورے ہو چکے کا لفظ بھی ان پر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہوئے اور تنہا ہی ہوئے اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔

(۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں اس لیے وہ جفت ہوں گے یا طاق اور یاد دہانوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہوں یا دونوں یعنی جفت بھی ہوں گے اور طاق بھی پچھلی دو شبیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے دس۔ اب دس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے اور طاق وہ ہے جو جفت کے خلاف ہو۔ یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو سکے۔ جیسے نو۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا نوں سمجھئے۔ ہر ایک عدد یا جفت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین کا قول کرنا پڑے گا۔ ان کا جفت ہونا بھی غلط ہے کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اس میں ایک کی کمی کیا سمجھئے۔

ان کا طاق ہونا بھی باطل ہے کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک کی کمی ہوتی ہے اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو طاق جفت ہو جاتا ہے۔ لیکن جب دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کیونکہ کم ہو سکتا ہے سو جب آسمان کے دورے عدم تنہا ہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں اور نہ طاق۔ اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ ان پر صادق آسکتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

(۳) اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑے گا کہ دو عدد غیر متناہی بھی ہیں اور ان میں سے ایک کم اور ایک زیادہ ہے حالانکہ جب دونوں عدد عدم متناہی میں برابر ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ عدم کم وہ ہوتا ہے جس میں یہ نسبت زائد کے کچھ کمی ہو اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے ہیں مگر جب عدم کم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنی۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دوسرے غیر متناہی ہوں تو وہ غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکہ لازم آتا ہے سو دیکھئے اور غور سے دیکھئے۔

تمام خلاصہ اس امر متعلق ہیں کہ زمحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے سو اگر تیس سال کے بعد زمحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زمحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر برآمد ہوں گے کیونکہ تیس سال میں زمحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے اور ایک تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے اور ساٹھ سال کو زمحل کے صرف دو دورے ہوں گے اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے۔ علیٰ ہذا القیاس قمر ان لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہوں گے اب دیکھو یعنی زمحل شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زمحل کے دوروں اور قمر کے دورے سے شمس کے دوروں سے کئی حصے بھی زائد ہیں۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلیفین کے نزدیک خدا کے مقدرات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں حالانکہ خدا کے معلومات بہ نسبت مقدرات کے زائد ہیں کیونکہ خدا کی ذات قدیمہ اس کی صفات قدیمہ — شریک الباری اجتماع التقیین ارتقاع التقیدین وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں۔ مگر ان کے پیدا کرنے پر خدا کو مطلق قدرت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں۔ وہاں خدا کے مقدرات کو غیر متناہی کہتے ہیں۔ ہمارا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے بلکہ مقدرات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف

چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اس کی ایجادی قدرت کسی حد پر ٹھہر جائے اور آگے مخلوقات کے ایجاد پر ان ان کو قدرت نہ ہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا ہے اور نہ اس کی طرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں اور نہ ہی اس میں سے یہ پایا جاتا کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس لفظ مقدرات اللہ تعالیٰ و معلوماتہ غیر متناہیہ سے خدا کی مقدورات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر ان کی غلطی کی بنا مقدرات اور معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مؤنث کے کے صیغے ہونے میں برابر تھے اس لئے ان کو کو یہ مغالطہ لگا مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں نہ معانی الفاظ کے۔

دوسرا دعویٰ کائنات عالم کے لئے جو سبب اور خالق (خداوند تعالیٰ) ہم نے ثابت کیا ہے اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اس کے لئے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے گا۔ اعدا اگر وہ بھی حادث ہے تو اس کے لئے خالق تلاش کرنا پڑے گا علیٰ ہذا اقیاس اگر یہی سلسلہ الے غیر النہایت چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر یہ سلسلہ کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اس کے آگے اور کوئی خالق تجویز نہیں ہو سکتا۔ تو کائنات عالم کا خالق (خداوند قدیم) بھی وہی ہو گا جس پر یہ سلسلہ منقطع ہوا ہے اور راستے میں جو اسباب نظر آتے ہیں وہ سب کے سب وسائل اور وسائل کے درجہ میں ہوں گے اور پس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اس کے وجود سے پہلے نیستی نہیں بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ جہاں تک ہمارا امکان ہے ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد ہو سکے گا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت بھی قدیم ہوگی اور جیسے خدا کے قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت کے قدیم ہونے کے لئے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہوگی دھکم جھکاؤ۔ اور تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ جیسے کائنات عالم کا خالق انہی اور قدیم ہے۔ ویسے ہی اس کے واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہئے کہ اس کے لئے کبھی فنا اور اس کے وجود کے لئے کبھی زوال نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر زوال کا فائدہ ہونا جائز ہوتا تو جیسے ایک معدوم شے کے وجود کے واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے ویسے ہی اس کے وجود کے زوال کے لئے بھی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادثہ چیز ہے اور ہر حادثہ کے لئے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہوتا ہے اب مرجع یا فاعل ہو گا یا زوال کی ضد یا خالق کے وجود کے شرائط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجع کا فاعل ہونا جائز ہے کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اس کے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہوتی رہتی ہو اور اس کے وجود پر مختلف قسم کے آثار مرتب ہو سکیں یا یوں کہتے کہ اس پر شے کا لفظ بولا جاسکتا ہو مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ خالق کا عدم ہے جو لاشعریہ معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ لایا جاسکتا ہے مگر ایسی شے ان کے نزدیک بھی شرعہ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ حلے فعل الفاعلے شئی کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی تو اس کے جواب میں یہی کہنا پڑے گا کہ فاعل شئی کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجع اس کی ضد قرار دی جائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادثہ ہوگی یا قدیم اگر حادثہ ہوگی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلانے کی کیونکر مستحق ہوگی۔ اور اگر قدیم ہوگی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ لال سے یہ چیز خالق کے ساتھ چل آئی ہے۔ مگر پہلے کبھی اس نے اس کے معیت و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اس کی بچ بچائی کے درپے ہو گئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا بھی خالق کے زوال کا مرجع نہیں ہو سکتا کیونکہ شرط اگر حادثہ ہے تو حادثہ چیز قدیم (خالق) کے لئے علت کیوں کر ہو سکتی ہے اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار دیتا ہے اور اس شرط قدیم کے زوال کیوں کر تسلیم کرے گا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجع ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ خالق جیسا انہی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ | اکائیات عالم کا خالق جیسا اذلی وابدی ہے۔ ویسا نہ وہ جمہر ہے اور نہ اس کو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے اب اگر اس کا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو اس تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اپنے مکان میں سے حرکت کر کے کسی اور مکان کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے۔ الغرض اس صحت میں حرکت یا سکون کے ساتھ اسکو موصوفیت کا رابطہ ہوگا اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیز ہیں اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادثات کا عمل بھی حادثات ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ ممکن ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ جو جمہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر بولتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کو احتیاج الی المکان سے مقدس اور متبرک سمجھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالیٰ پر اطلاق کرنا اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستہجن امر نہیں مگر ہم کو ایسے اطلاقات سے وہ چیزیں روکتی ہیں لغت اور شرع۔ لغت تو اس لئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استعارہ حقیقت تو صراحۃً باطل ہے اور استعارہ بھی اس لئے ناجائز ہے کہ مشبہ بہر میں بہ نسبت مشبہ کے وجہ شہ کی بہت غالب ہوتی ہے تو جب خدا میں (جو مشبہ ہے) بہ نسبت مشبہ بہ کے وجہ شہ کی کمی ہوتی تو اس کی ذات اقدس میں بڑا بھاری نقص لازم آئے گا۔

اور شرع اس لئے کہ شرع کا یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ جن میں لفظوں کو خدا پر اطلاق کرنے کی ہمیں اجازت دی گئی ہے ان کے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پر اطلاق کرنا ناجائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے سب قدر ذاتی اور صفاتی اسماء ہیں ان کا نام اسماء توفیقی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ | خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جن کو ایک دوسرے کی طرف احتیاج اور ان میں ایک خاص تعلق و ربط ہو تو جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا کیونکہ جس پر جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے کسی قدر وسیع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد

بجی بولا جاتا ہے اور علاوہ ان کے اور بھی کئی ایک افراد پر اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا ہے۔ اور اس الملاق میں جسم کے حقیقی معنی اس کے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی قہاحت نہیں ہاں لغت اور شرع میں یہ فعل بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم جسم ہوا تو کسی خاص شکل اور مقلد میں ہوگا اور جس شکل اور مقلد میں ہوگا اگر غار جی امرد سے قطع نظر کی جائے تو اس سے چھوڑنا یا بڑا ہونا بھی اس کا ممکن ہے تو اب اس کو خاص شکل اور مقلد دینے کے لئے کوئی مرتجع ضرور ہوگا جس نے اس کو خاص امتیاز پر پیدا کیا ہے تو اب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ اکائیات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض ہمارے اصطلاح میں وہ چیز ہوتی ہے جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر عمل حادث ہو تو اس میں حلول کر وہ چیز بھی حادث ہوتی ہے لہذا خلاق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور ازلی واجب ہے۔

اگر وہ عرض سے یہ مراد لی کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تخلیق سے منزہ اور مقدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی منکر نہیں۔

کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں مگر نزاع اس میں ہے کہ مائع اور خالق کہلانے کا استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ مائع اور خالق صفت نہیں تو اس کہنے سے ہمارے عرض یہ ہوتی ہے کہ صانیت اور خالقیت یہ دونوں صفتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں جس کے ساتھ حملہ صفت قائم ہیں۔ نہ اس کی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑھتی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہمارے یہ عرض ہوتی ہے کہ بخاریت بڑھتی کی طرف منسوب ہے نہ اس کی صفات کی طرف یا یوں کہیے کہ بڑھتی وہ خود ہے نہ اس کی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دو مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنی لے کر اس کو خدا کہے اور اطلاق کرتا ہے تو اس کو لغت اور شرع جواب دے گی عقل کے نزدیک یہ کوئی محال امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ خدا اور پر ہے نیچے نہ دیکھیں ہے نہ بائیں نہ آگے نہ پیچھے انہی جہات سے

میں سے کسی جہت کے ساتھ اس کو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات مستہ یہ ہیں۔ اوپر نیچے۔ دائیں بائیں۔ آگے پیچھے۔ عربی زبان میں ان کے یہ نام فرق تحت یلین، قنعال، قدام، خلف، جہت اور اختصاص کے معنی سمجھ لینے سے ہر ایک آدمی کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جہات مستہ کے ساتھ مناسبت اور تعلق والا معاملہ صرف اجسام اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جو ذات جسمیت اور عرضیت سے بالاتر ہو اس کو ان میں سے کسی جہت سے کوئی سروکار نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جہات کی تقلید میں وہی شے آسکتی ہے جو کسی خاص مکان کی متنی ہو ہر ایک چیز جو کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے پہلے مکان کا لحاظ کر لیا جاتا ہے اور پھر اس کی خصوصیت کا ادراک ہو سکتا ہے۔

کسی چیز کے اوپر ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو سر کی جانب ہے اور نیچے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو پاؤں کی جانب سے علیٰ لہذا القیاس دائیں یا بائیں جانب ہونا یا آگے ہونا یا پیچھے ہونا۔ تو اب ہر ایک چیز کے کسی جہت میں ہونے کے یہ معنی ہوتے کہ وہ کسی مکان میں ہے مگر کسی اور خصوصیت کو پہلے ہونے۔

کسی شے کا مستحق فی الجہت ہونا دو طرح پر مقصور ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اس کے بغیر اس کا تحقق محال ہو یہ بات جو ہر میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس کی شرت اور جہت میں داخل ہے کہ جب یہ مہستی کا لباس پہنے تو اوپر ہو یا نیچے۔ دائیں جانب ہو یا بائیں آگے ہو یا پیچھے دوسرے یہ کہ کسی اور چیز کے ذریعہ سے جہت میں اس کا پایا جانا ہو جیسے اعراض۔ ان کی بھی نسبت جہت کی طرف کی جاسکتی ہے مگر اس لئے کہ یہ جو اہر میں حلل کئے ہوئی ہیں اور وہ کسی دوسری جہت کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتے

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو اہر کو ان کے ساتھ ہے۔ جو اہر کو ان کے ساتھ جو تعلق ہے وہ ان کا ذاتی مقتضی ہے اور اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ عارضی طور پر ہے۔

جب جہت کے ساتھ منسوب ہونے کی ہر دو صورتیں آپ کے ذہن نشین ہو گئیں اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت صرف جو اہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری محض اعراض

ہی میں پائی جاتی ہے تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا نہ جواہر ہے اور نہ عرض اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا یہ صرف جواہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کرنے کے معنی کچھ اور ہیں جن کی رو سے ہم اس کے لئے کوئی نہ کوئی جہت کے مقرر کر سکتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جواہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کے ساتھ منسوب کرنے کا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طرز کی ان کے لئے جہات مقرر ہیں۔ اسی طرز پر آپ بھی اس کے لئے جہت مقرر کرتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں کیونکہ اس قسم کی جہات کا مقرر ہونا صرف جواہر اور اعراض کے لئے ہے فقط اور اگر اس کے علاوہ کسی اور معنی کے لحاظ سے آپ اس کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جب تک آپ اس کو بیان نہ کریں ہم اس پر رائے زنی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اس کے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنی کی کسی نے تردید کی تو جھٹ پٹ کہہ دیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اس کا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ منجملہ جہات ستر کے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہو گا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اس کی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب خدا تعالیٰ کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب بالذات نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجع کا ہونا ضروری ہے سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجع ضرور مانتا پڑے گا جو خدا کے لئے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے یا یوں کہتے چاہئے کہ خدا تعالیٰ اپنی جہت کے تقرر میں کسی فیہ کا محتاج ہو گا اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی

اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہنے کی وہی چیز ممتدی ہو سکتی ہے جو تمام جہات میں واجب الوجود اور کسی کی محتاج نہ ہو۔ حالانکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے خدا کے لئے جہت مقرر ہو۔ جو اشرف الجہات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فوق، تحت، وغیرہ جہات اس وقت مقرر ہوئی ہیں۔ جب سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ عین و شمال نہ قدام نہ خلف الغرض کوئی جہت دیکھو کیونکہ مثلاً فوق اور تحت میں سر اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے تو جب سر اور پاؤں والے ہی مفقود تھے تو فوق اور تحت کہاں۔

ایک اور دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ خدا کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں ہو سکتی۔ وہ یکبارہ کسی جہت میں تو خواہ مخواہ کسی جسم سے محاذی ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے کسی جسم سے محاذی ہو۔ وہ جسم میں جسم سے بڑی ہوتی ہے یا اس سے کم یا مساوی اور کی ویشی اور مساوات کے ساتھ وہی چیز موقوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہو گا مگر اس کے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اس کے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لئے کہیں قصص اور مرجح کو تلاش کرنا پڑے گا چھوٹا ہو یا بڑا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ کی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں رہ کر موجود ہوئی وہ ضروری مقداری ہوتی ہے اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض بھی جہات کی طرف منسوب ہوتی ہیں تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں۔ حالانکہ مقداری چھوٹا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی طرف منسوب ہونے والی چیزیں کہاں ہیں وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اعراض کا جہات کی طرف منسوب ہونا عارضی طور پر ہے۔ سو جیسے جہات کی طرف ان کی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی ان کے عارضی طور پر منسوبیت کو تسلیم کرنے میں بھی عیب کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دس اعراض دس جواہر میں ہی معلول کر سکتی ہیں میں میں نہیں۔ سو جیسے جواہر دس کا لفظ لولا جاسکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جواہر پر اس لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور

اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پسایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت فوق میں استقامت پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جاتی ہے تو ہاتھ اودھنا اور پروا کھانکھ کر مانگی جاتی ہے نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک باندی کو اتار کرنا چاہا اور اس کے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا ایتنی اللہ خدا کہاں ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے فرمایا انھا صومنتی بیشک یہ مومنہ ہے اگر خدا تعالیٰ آسمان پر رہتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اس کے ایمان کی تصدیق کیوں کرتے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال بعینہہ ایسا ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ جب خدا تعالیٰ کعبہ میں موجود نہیں تو ہم حج کرنے کیوں جاتے ہیں۔ نماز میں روئے قبلہ کیوں ہوتے ہیں اور جب خدا زمین میں نہیں تو اس پر سجدہ کھڑوں کرتے ہیں اور نہایت عجز و انکساری سے مانگے کیوں گڑگڑاتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام لو جب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہو گا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اس میں بھی کسی خاصی ترتیب کی پابندی ضروری ہونی چاہیے اگر نماز میں عام اجابت ہو کہ بعد صبح چار منہ کر لو۔ اور کوئی مشرق کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو کوئی جنوب کو منہ کیئے نماز گنہگار ہو۔ کوئی شمال کی جانب ہاتھ باندھے کھڑا ہو تو یہ نماز کیسی بُری معلوم ہو گی۔ ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کوئی عظیم الشان دینی کام اور یہ اس کی بے ترتیبی۔ نماز میں روئے قبلہ ہونے کی اصل عرض یہ ہے کہ مسلم ائزوں کے دلوں میں کچھ پیڑا ہوا اور اس سے ان کے نور عرفان اور خلوص محبت اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے جن کی طرف ہر شجر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یاد گرتہ نام رکھنے کے لئے کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اس کی بزرگی و عظمت ظاہر کرنے کیلئے اس کو اپنی طرف منسوب کر کے "بیت اللہ" کا لفظ اس پر اطلاق کر دیا۔

الغرض جیسے رد قبلہ ہونے میں صد ہا حکمتیں ہیں ویسے ہی دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں۔ اس کی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا کا قبلہ ہے اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں صورتوں میں کعبہ یا آسمان میں ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔ نماز کی حالت میں سر بسجود ہونا اپنی پیشانی کو نہایت حقارت و تذلیل کی صورت میں خدا تعالیٰ کے آگے رکھ دینا اور دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سرچشمہ ہے وہ یہ کہ انسان کی ابدی نجات کا دلدادہ اور اس بات پر ہے کہ خدا کے آگے نہایت انکساری اور فروتنی سے اپنے آپ کو پیش کیا جائے اور اس کی تعظیم کی یہ حد جو کہ بغیر اس کے کوئی چیز نظر نہ آئے اور تعظیم انکساری فروتنی اپنے آپ کو نتیجہ سمجھنا۔ یہ سارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضاء یہ سب اس کے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضاء میں کچھ ایسا باہم رابطہ ہے کہ اعضاء کے متعلق جو جو خدا کی عبادت کے کام ہیں۔ ان کو بار بار عمل میں لانے سے دل پر ایک خاص اثر پڑتا ہے اور دل میں جو جہوں روحانیت کے اصول قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اعضاء میں صفائی اور درستی کا نذر چمکنے لگتا ہے تو جب انسان کی پیدائش کا مقصود بالذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک ذرہ کے مقابلہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض نودائی چیز ہے۔ اور اس کی پیدائش خاک سے ہے لہذا انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرہ کو تمام اعضاء میں سے خاص شرف رکھتا ہے زمین پر رکھے تاکہ اس کا بدن عقل۔ الغرض اس کی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعظیم دو طرح پر ہوتی ہے۔ دل کی تعظیم اور اعضاء کی تعظیم۔ دل کی تعظیم کا طریق یہ ہے کہ دل میں خدا تعالیٰ کی توحید کا پورا پورا اعتقاد ہو اور دل کے ذریعہ خدا کی علوم مرتبہ کی طرف اشارہ کیا جائے۔

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ ان کے ذریعہ اس جہت کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ اہمیت اور شرف رکھتی ہو اور وہ جہت فوقی ہے۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے کمالات اور فضائل ظاہر کرنا چاہتا ہے تو یوں کہتا رہے کہ اس کی بات تو ساتویں آسمان سے بھی بلند ہے۔ اس جگہ آسمان کے حقیقی معنی ہرگز مراد نہیں جوتے بلکہ آسمان کے استعارہ کے طور پر اس کی بلندی مرتبہ مراد ہوتی ہے ایسے ہی دعا مانگنے کے وقت ہاتھ اور منہ کو آسمان کی طرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ خدا تعالیٰ کی علو اور رفعت فشان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور یوں۔

دعا کی حالت میں اور پھر کو ہاتھ اور منہ اٹھانے کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے وہ یہ کہ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعا مانگنے والے نفوس کی اصل غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے: **وَمِنْ بَيْنِكُمْ مَن يُصَلِّي السَّجْدَ وَصَالَتُهُ دُونَ** اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اس کے رزق کا خزانہ ہے اس کی طرف دیکھے۔

لوٹھی کے آسمان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے ایمان کی تصدیق کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لوٹھی گونجی تھی اس کو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کھٹی دیر نظر نہ آئی مجبوز اس کے کہ آسمان کے طرف اشارہ کر کے آپ کو سمجھا دے کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں دوسرے یہ کہ وہ لوٹھی پہلے بت پرست تھی اور بت پرستوں کے خدا (اصنام) گھروں میں ہوتے تھے اس نے گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتلایا کہ میں ان معبودوں سے بیزار ہو کر جو گھروں میں رہتے ہیں ان خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالاتر ہے۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت میں قرار پذیر ہونے سے پاک اور متقدس ہو تو خدا تعالیٰ کو ایک ایسی چیز ماننا پڑے گی جو ان چھ جہات سے باہر ہے یا یوں کہو کہ وہ جہان سے باہر ہے نہ اندر جہان کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جس میں اتصال اور انفصال کی استعداد ہو اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اس کو تعلق ہو اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے خالی

نہیں ہو سکتی۔ مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ جن میں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کے صلاحیت اور اس کو کسی جہت سے واسطہ ہو اگر اس پر یہ مفہیم مذکورہ بالا صادق نہ آئیں تو کونسی قباحت لازم آتی ہے اس کی بعینہہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ قادر ہو نہ عاجز نہ جاہل ہو نہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم۔ جہل۔ علم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اس کا قادر عاجز جاہل عالم نہ ہوتا۔ بیشک ناجائز اور ارتفاع التقیضین کا باعث ہے لیکن جن چیزوں میں بالکل مادہ ہی نہیں مثلاً جمادات۔ ان پر ان مفہیم کا صادق آنا کونسی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال و انفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متمیز ہوں یا کسی متمیز بالذات کے ساتھ قائم ہوں اور خدا تعالیٰ میں چونکہ تمیز اور تمیز بالذات کے ساتھ قائم ہونے کی شرط مفقود ہے لہذا خدا تعالیٰ نہ متصل ہے نہ منفصل کہ جسمانی میں داخلہ ہے نہ خارج۔

اب خصم سے پوچھنا چاہئے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا محال ہے یا ممکنات سے جو نہ متمیز ہو اور نہ کسی متمیز شے حلول کرتی ہو یا یوں کہو کہ وہ نہ اتصال و انفصال کے قابل ہے اور نہ وہ کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ بھی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اگر انکار کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ متمیز (مکانی نیز) حادث ہے اور یہ کہ ہر حادث کے لئے کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادث نہ ہو۔ اس پر اگر وہ یہ کہے کہ اس قسم کی شے کی حقیقت ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ نہ وہ کسی جہت میں نہ قابل اتصال و انفصال ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمجھ میں نہ آئے گا اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی حقیقت کو ہماری قوت جیسا کہا اور قوت متوہی ادراک نہیں کر سکتی تو بیشک یہ بات درست ہے کہ نہ کہ ہماری قوت خیالیہ اور متوہیدی وہی شے آ سکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شے کے ثبوت پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اس

کے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو پھر خیال اور وہم میں نہ آ سکے واقع میں اس کی کوئی حقیقت اور حسی نہیں ہوتی وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی حسی نہ ہوگی بھی ایک موبہوم اور فاضل مزاجی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آ سکتا ورنہ طریقہ دانشمندی لفعلاً کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اس کے علاوہ اور بھی ہزار ہا اشیاء میں قوت خیالیہ میں ان کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور شدت کا مادہ رکھتی ہیں مثلاً علم قدرت آواز، خوشبو، جیاد، حلم، عقیدہ، خوشی، غمی وغیرہ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ کو بھی انہی چیزوں پر قیاس کر لو، تمہاری قوت خیالیہ اس کو ادراک نہیں کر سکتی مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ دار فاع ذات ہے۔

آکھڑاں دعوئی | خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن ہو۔ یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بادشاہ محنت پر بیٹھا ہوا ہے یا ایک آدمی چار پائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہی جائے کہ کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو تو اس کو مقداری تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ جو چیز جسم پر متمکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی یا اس کے برابر اور اگر کم پستی اور مساوات کے ساتھ وہی شے موصوف ہو سکتی ہے جو مقداری۔ الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا اعراض کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ چونکہ نہ جسم ہے نہ عرض لہذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے۔ **أَنزَلَ حُسْنًا عَلٰی سَمْعٍ لَّا تَسْمَعُ** خدا عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے **يُنْزِلُ إِلَيْهِ اللَّهُ كُلَّ لَيْلَةٍ أَلْفَ سَمْعًا** دنیا۔ خدا ہر رات نیچے کے آسمان پر اترتا ہے اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں تو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا معنی۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ روگردہ ہیں۔ عام لوگ اور علیٰ درجہ گروہ کو اس قسم کے مسائل میں ہرگز دخل دینا چاہیے۔ ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں ان کی حقیقت میں ان کو کسی قسم کا شبہ نہ دے۔ ان کے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ

قرینیت کے موطن احکام کو سمجھیں اور ان پر عملدرآمد کریں اور پس مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استواء کے معنی پوچھے تو آپ نے کہا: الاستواء معلومہ والکیفیتہ مجهولہ والتوال عندہ بدعت والایمان۔ استواء کے معنی معلوم ہیں اور اس کی کیفیت مجهول۔ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں تو غل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے مگر فرض عین نہیں کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور کمالات کی جملہ صفات سے منزہ ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب معانی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ بھی مقطعات قرآنی کی مانند متشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حرف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنی کے لیے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حرف پائے جاتے تو ان کو لغو اور محل ہونے کی خطاب دیا جاتا۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کے کلام میں جو فصاحت و بلاغت کے مراتب میں سب سے انتہائی مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے مقطعات وارد ہیں لہذا ان کو متشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نبی لے اللہ تعالیٰ الی سماء الدنیا لغوی حیثیت سے صحیح معنی اپنے اندر رکھتا ہے یہ جہاں بات ہے کہ اس سے اس کے حقیقی معنی مراد لیٹے جائیں یا مجازی۔ مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے لئے جس قدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنی سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی خدا داد لیاقت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ھُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا کُنْتُمْ۔ جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے جاہل لوگ تو مَعَكُمْ کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں جو استواء علی العرش کے مخالف ہے مگر علماء سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن

مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جبلا ترا انگلیوں کے وہی منہ سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں۔ مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان بیس آئی ہوئی شے کو جدھر چاہیں پھیر سکتے ہیں۔ ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جدھر چاہے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التقلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ مَنْ تَقَرَّبَ إِلَى شَيْءٍ اتَّقَى بَتُّهُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَمَنْ
اتَانِي بِعَشِيٍّ اَتَيْنَتْهُ بِحُصْنٍ وَلِقِيَ جَوْجَجْرٌ سِوَاكَ اَيَّكُم بِالْمَشْتِ بِمَهْرٍ قَرِيبٍ ہوتا ہے میں اُس سے ایک
ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں
يَسْأَلُ الْاُنْيَتِيُّ بِهَرْوَلَةٍ سے وہی مننے سمجھتے ہیں جو متبادل اور معروف ہیں مگر اہل علم یہ مننے کرتے
ہیں کہ جو شخص ذرا سی تو جوجھی میری طرف کرے میں اس پر اپنی رحمت ڈال دیتا ہوں اور اس
پر الغامات و اکرامات کا مینہ برسادیتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے۔ لفظ طائے شوق لابل، الحی لقا ئی وانا لقا میهم اشتد شوقاً۔ نیک کار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ ان کے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جہلا لفظ شوق سے وہی معنی لیتے ہیں جو مشہور ہیں یعنی ایسی کیفیت جو انسان کو محصولِ مطلوب پر مجبور کر دے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے۔ شوق اس کی طرف متوجہ ہونے اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اس میں سے سبب کے معنی لئے جاتے ہیں۔ سیاسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کیئے جائیں گے علیٰ ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رضا کو اپنی طرف منسوب کیا ہے۔ وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے۔ جو غضب اور رضا کا ثمر ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے۔ اِنَّہ یمین اللہ فی الارض۔ جہلاً لفظ یمین کے معنی دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اس کا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علماء یہاں بھی

اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ لفظ یحییٰ مصافحہ کے معنی میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے لیکن جب بادشاہ کے ہاتھ کو اس کی تعظیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے حجر اسود کو بھی بوسہ دینا چاہیئے۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح مشابہت میں شامل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کر کے استقواء کے معنی بیان کرتے ہیں اور معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اُن کو خلیفہ مکیٰ اثنی عشریٰ اِستِثْنائی میں استواء کو جو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرض کو جانتا ہے (۲) خدا عرض پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے (۴) جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ویسے خدا بھی عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنی عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنی اس جگہ نہیں چھب سکتا کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگرچہ نقلی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے دوسرا معنی عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے پس یہی معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ کے معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول **وَأَسْأَلُ الْغَفِيَّةَ** میں ہر شخص جانتا ہے کہ لغز قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو بہودہ ہے تو یہ کہنا پڑ گیا کہ اس جملہ میں لفظ **أَبْلَہ** کو محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے۔ **وَأَسْأَلُ الْغَفِيَّةَ** اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے **يَنْزِلُ الصَّلَٰةَ عَلَىٰ بَابِ الْبَلَدِ** یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔ جس کے ملانے سے ترجمہ یہ ہوگا۔ بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا کیونکہ ہر شخص بادشاہ کے اترنے کی خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لئے کیوں نہیں

گیا تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شکاک و کھیلے لگتے ہیں ابھی تو صرف ان کا لشکر ہی اٹرا ہے اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو تجزئہ کے کلام میں سخت تنقض واقع ہوتا ہے اور اس کا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سو اسی قاعدہ کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ کے قول میں ملک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ اللہ کی طرف مصناف ہے۔ اس عبارت کے معنی یہ ہوا پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک رحمت کا فرشتہ نیچے آسمان پہ اترتا ہے

(۲) لفظ نزل کا ایک معنی مشہور ہے یعنی بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا مخلوق پر رحم کرنا بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا اور طرح طرح الغامات انہیں عطا کرنا (۲) انخطاط اپنے مرتبہ سے گرنا تہنزل اب دیکھنا یہ ہے کہ ان معنوں میں سے کون کون سا معنی خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے پہلا معنی تو ہمیں پایا جاتا۔ کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ ہے۔ تیسرا معنی بھی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ واجب الوجود ہے قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے دوسرا معنی بیشک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے سو اس معنی کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ معنی ہونگے۔ خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی اس پیشکش مانگے تو وہ گناہ بخش دیتا ہے۔

ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کا یہ قول رَفِيعُ الشَّانِ ذُو الْعَرْشِ نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے دلوں میں خدا تعالیٰ کی عظمت، ہیبت اور درخشندگی کا ایسا نقش جم گیا کہ اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے ان کو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہمارے کیا ہستی ہے اور اتنی جرات ہمارے دلوں میں کہاں ہے کہ اس کے دربار و کھڑے ہو کر اپنی حاجتوں کی استمداد کریں۔ دنیا کے کسی دربار و درخت اور جلیل القدر فرمانبردار کے آگے کسی کی مجال نہیں ہوتی کہ اس کے دربار میں قرب حاصل کرنے کے لئے ایک انگلی تک اٹھائے بلکہ عموماً دنیا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب ان کے درباروں میں معمولی رعیتیت کے آں جا کر محسن سے ممکن ذرائع سے ان کی توصیف کرتے ہیں تو وہ ان کو سخت زبرد و توہین سے اپنے دواؤں سے نکال دیتے ہیں الغرض جب

صاحب پر ایک سخت مایوسی کا عالم طاری ہو رہا ہے تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ ان کو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیلای کے پہلے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں کسی مفلس کا افلاس اس کی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا اور نہ ہی کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اس کی وقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا اور رحمت و برکت نازل کرنے کا وعدہ فرمانا بالنسبت اس کی با عظمت شان کے نہایت متنزل ہے ان شفقت اور نوازش میں بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اس کی اس قدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اس کی شان و عظمت کے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک جملہ افلاک سے نیچے ہے اور اس کے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اس کی رحمت و کرمت بھی بندوں پر انتہائی درجہ تک ہے۔ یا یہ کہ جیسے یہ فلک بالنسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ رات کے عام غلامی سوتے ہیں اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنے کا اچھا موقع ہوتا ہے خلوت میں جو لطف و وصل کا آتما ہے خلوت میں اس کا عشر عشر بھی نصیب نہیں ہوتا۔

نواں دعوئی جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی، آگ، آسمان، خاک، گدھا گھوڑا وغیرہ دیکھنے میں آسکتی ہیں ایسے ہی خدا تعالیٰ بھی دکھائی دے سکتا ہے۔

ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہر وقت دیکھا جا رہا ہے یا جس وقت اسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اس کے ساتھ روایت متعلق ہو سکے اور اس کی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اس کو دیکھنے سے روکے۔ اگر ہم اس کو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے جو جو شرائط اس کو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اس کو دیکھ سکتے ہیں۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بچا دیتا ہے اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کے کہنے سے چار یا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بچھا دیتا ہے اور شراب بغیر پینے کے مستی لاتا ہے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پانی پینے سے پیاس بچھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے۔ جب آپ کو معلوم ہو گا کہ خدا دیبھا جاسکتا ہے۔ اس سے ہمارے مراد کیا ہے تو اب ہم آپ کو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیبھا جاسکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کر چکے عقلی دلائل کو رد و تسلکوں میں ہمیں حکم لیتے ہیں یہاں مسئلہ اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے اس کی بھی فات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے شرے مترتب ہوتے ہیں۔ اس کی مابین بھی اس بات سے خالی نہیں۔ اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ ان کی صفات بھی حادث ہیں اور اس کی صفات قدیم۔ ان کی صفات سے ان کے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان الوہیت کے خلاف ہوں اور اس کے حدوث پر دلالت کرے یہ تو اب ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی مانعت نہ ہوگی جو اس کی شان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں لہذا اس کے قدم کے مفروضوں یہ یقینی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں، خدا تعالیٰ کے ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے اور اس کو بھی ہم جانتے ہیں اور اس کو جاننے سے نہ اس کی ولت میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اس کی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی ایسی چیز ہاں نظر آتی ہے جو اس کے حدوث پر دلالت کرے۔

ردیت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرتبی ہونے سے ان کی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے مرتبی ہونے میں بھی کوئی قسم کا نقص لازم نہیں آئے گا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرتبی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہو گا۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ جہات میں ہونا اجسام اور امراض کے ساتھ خاص ہے۔ پس لازم آیا کہ خدا تعالیٰ بھی اجسام یا امراض کے قبیل میں سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرتبی ہونے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ جہت میں ہو کر مرتبی ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرتبی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے جب

ایک اس پر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قابل تسلیم نہیں زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے ایسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہہ جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو لہذا خدا بھی مرنے نہیں ہو سکتا۔ کسی کے نہ دیکھنے سے یہ امر آدم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دار و مدار ہے تو خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا فاعل ہے اور جسم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہیئے علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں انفصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے۔ ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چھ جہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں پس صاف کہہ دینا چاہیئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں بھی انفصال یا انفصال کی قابلیت ہے کسی نہ کسی جہت میں یہ ضرور ہے حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ ان سب باتوں سے پاک اور منزہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ ان کا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے اگر اس میں ذرا بھی درستگی کی بُر ہو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیاء میں متحیر بالذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے پس لازم آنا چاہیئے کہ اعراضی موجودی نہیں خدا تعالیٰ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو بھی دیکھتا ہے حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے سو اگر مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وہ صریح البطلان۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرئی وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہو ان کے نزدیک مرئی ہونے

میں یہ بھی شرط ہے کہ مرئی آنکھ کے مقابل ہو۔ ان کی یہ شرط بھی غلط ہے شیش میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ مقابلہ تب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو یا یوں کہیے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدمی کی تصویریں منعکس ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے۔ یہ باب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے (بقدر دیوار سے پیچھے ہٹ کر کھڑے ہو جاؤ تو تم کو اپنی صورت شیشہ سے دیکھنے پر نظر آئیگی اگر لپک لگا دو پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گزاد پیچھے نظر آئے گی پس اگر شیشہ کے اندر تمہاری صورت منعکس ہوتی تو تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹنے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیز ہے وہ شیشہ کے بیچ میں شامل ہونے کے باعث دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے اور شیشہ کے دربر و یا پیچھے اس کے دائیں یا بائیں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی۔ جو شیشہ میں منعکس ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ رد و مترہ کے مشابہات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں جب تک ان کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے۔ ان کے ممکن الوقوع ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جس کو اپنی صورت بھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں نیز کسی چیز کو دیکھنے کے لئے اس کا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے اس شخص کی اور تقریر تو بالکل درست ہے مگر اس کا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لئے مقابلہ شرط ہے غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہو تا تو شیشہ میں اپنا منہ ہرگز نظر نہ آتا۔

دوسرا مشکل جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے۔ انہوں نے روایت کے معنی نہیں سمجھے۔ اگر سمجھ بھی ہیں تو سرسری طور پر انہوں نے یہ بھی کہا کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں، شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق روایت بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں جن کا پایا جانارویت کے تصور کی ہے اور پھر یہ بھی بیان کر دیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا

جانتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے اور عدیت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے عدیت کا اطلاق مجازی طور پر ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل یعنی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ مقدار اور جسم وغیرہ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں زیادہ محل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہوگی۔

محل پر چند اہل رویت کا وارد مدار نہیں۔ کیونکہ جس شخص کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت نے رکھ دی ہے آٹھ تو ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلاں چیز کو دیکھا ہے یہ ایک اتفاقی بات ہے جو قدرت نے قوت باصرہ کو جسم مخصوص (آنکھ میں رکھ دیا ہے اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جس پر عدیت واقع ہوتی ہے سو کسی خاص چیز پر عدیت موقوف نہیں یعنی رویت میں یہ بات نہیں ہرگز کہ اگر ہم زید کو دیکھیں تو دیکھنا حقیقی ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اس پر دیکھنا نہ صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو سیاحی کو دیکھ لینے سے سفیدی کے دیکھنے پر لفظ صادق نہ آتا اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ کس عرض کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ اطلاق کیا جا سکتا۔ حالانکہ ہمارے ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق ہے اور سیاحی سفیدی۔ رنگ۔ حرکت۔ شکل۔ جسم وغیرہ اشیاء پر ہر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور مبہرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس پر ہمارے رویت واقع ہوتی ہے جس کو محسوس و مبہر کہا جاتا ہے وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اس کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً آگ۔ پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاحی۔ سفیدی وغیرہ۔

اگر زیادہ غور اور تدبر سے کام لیا جائے تو عدیت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کے جملہ بھی نظر آتی ہے جس سے اس کی حقیقت کا دائرہ اور بھی بڑا ہے اس کی آمد

سے رویت ہے علم ادراک کا ایک قسم ہے جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف نام کا موجب ہوتا ہے۔ تم ابھی نہیں بند کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کر دو تو اپنے خیال میں اس کی صورت موجود پڑے گی۔ اس صورت میں اس کی شکل و شبہات اس کے لغوش رنگت بناوٹ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پائے گے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرض کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اس کو عالم واقع میں اپنی آنکھ سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اس کی پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اس کی صورت جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے۔ اس کی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشبہ ہوگی اور اس کے ساتھ مل کر کشف نام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی ادراک کا ایک قسم ہے۔ مگر یہ منشاء ادراک بننے میں بہت گرا ہوا ہے اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے لیکن یہ برنسبت تخیل کے منشاء ادراک بننے میں بہت بڑھا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ادراک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ ہم کر سکتے ہیں مثلاً آسمان زمین سورج چاند پانی مٹی وغیرہ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں اتر سکتیں مثلاً خدا تعالیٰ اس کی صفات قدرت علم عشق غم خوشی راحت تکلیف الفرض جن چیزوں کی طرح رنگ اور مقدار نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ ادراک کر سکتے ہیں تو کیا اس طرح بھی ہم ان کو ادراک کر سکتے ہیں جس کی پہلے ادراک (تعقلی) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو لیکن جیسے رویت میں برنسبت تخیل کے کشف نام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں برنسبت ادراک تعقل کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہے اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جس پر استدلال پھیلنے کی کوئی ضرورت نہیں اسی ادراک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں اور اسی معنی کے مطابق ہم خدا کو مری کہتے ہیں یعنی خدا کو ہم دوطرح جان سکتے ہیں تعقل کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑھا ہوا ہے اور وہ رویت ہے

ہاں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح مشاغل

میں چھنسا ہوا ہوتا ہے اور دنیاوی کاروبار میں اس کو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ نہ ہر
وجاہد اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے اس لئے دنیا میں اس کے اندر وہ صفائی
اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے مگر جیسے کلیں اور آنکھ کی
پتلی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی ویسے ہی نفس کے یہ چند روزہ مشاغل اور بدنی تعلقات
اس کو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سب سے راہ نہیں ہوتے آخرت میں جب کہ نفس صباہیت
کی کدورتوں سے پاک و صاف ہو جائے گا اور خالص نورانیت اس میں جھلک مارنے لگے گی تو
خدا تعالیٰ کو دیکھ لینا ایسا سہل امر ہو جائے گا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی
وقت نہیں ہوتی اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں ویسے ہی ممکن
ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے جس سے خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل | اخلاص میں خدا کے مرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی
ہیں کہ اگر ان کے رو سے خدا کے مرئی ہونے پر اجماع کے انقضاء کا دعویٰ کیا جائے تو ہرگز نہ
مبالغہ پر محمول نہ ہوگا جس قدر اہل علم اور بزرگان دین گندے ہیں وہ اپنے اپنے زمانہ میں خدا
سے ہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ان کو خدا کے دیکھنے
کی امید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا کہ آپ ہر وقت خدا
سے دیدار کا سوال کرتے تھے آپ کے اس بارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جن سے ہر
ایک آدمی کو یقین ہو جاتا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑھ کر ہمارے اس دعویٰ کا یقین ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول
ہے اَسَرَيْتُمْ لِيْ نَظَرُ الْيَاسْرِ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھ سکوں)۔
موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ ان کو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا اس
مرئی ہونا محال ہے۔ ہر امر جمالت اور حماقت ہے۔ یہ کس قدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو
معلوم ہو گیا کہ خدا تعالیٰ مرئی نہیں ہو سکتا اور اس کا مرئی نہ ہونا اس کی ذاتی صفت
سے مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جن کی یہ نشان ہے کہ خدا تعالیٰ کے
کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے۔ اس بات کا علم نہ ہو جب معتزلہ کے نزدیک

خدا کا مرثیہ نہ ہونا اس کی صفت ذاتی ہے اور جیسے دیگر صفات کو بنانا موجب ایمان اور نہ جہان موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا بھی حال ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام (علیہ السلام) کا فرزند موسیٰ بن مگر یہاں کے معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونیکا اعتقاد متھایا یہ تو جانتے تھے کہ اس کو جہات سے کوئی تعلق نہیں مگر آپ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مرثیہ نہیں ہو سکتی اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم نہ ہوتا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو وہ مرثیہ نہیں ہو سکتی تو یہ بات شہادت نبوت کے بالکل خلاف ہے۔ معتزلہ تو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اس کا مرثیہ نہ ہونا یہ بھی امر ہے نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اس بات کو تاڑ گئے مگر بہت جلیل القدر پیغمبر کو محرز ہے اب آپ کو اختیار ہے کہ چاہے معتزلہ کو جھوٹے اور جاہل تسلیم کر لیں اور چاہے ایک مقتدر پیغمبر کو جاہل اور صفات باری تعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا وہ یہ کہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں جس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا کہنا کہ تو نے تورات سے (تم سے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلادیا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن نہیں نیز وہ فرماتا ہے کہ تُو نے کہا اِنَّا نُبَشِّرُكَ (اس کو آنکھیں ہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر ظلمات کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن ہے مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا یعنی ان کو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا دنیا میں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی چیزیں صرف اتنی ہی معلوم تھیں جتنی خدا نے ان کو جملہ میں ہر ایک بات کا علم خدا تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

کئی دفعہ یہ بات ہوئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے دعائیں مانگیں اور ان

کو اپنی دعائیں قبول ہونے کا بھی یقین تھا مگر خدا نے کسی مصیبت کی وجہ سے ان کو قبول نہ کیا اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لوشے تشرانیٹے کے یہ معنی ہیں کہ تو مجھ دینا میں نہیں دیکھ سکتا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے موافق ہوتا ہے آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں خدا سے درخواست کرتے اور اس کے جواب میں خدا فرماتا۔

لوشے تشرانیٹے۔ تو بے شک معتزلہ کا قول درست تھا۔
لا تَتَّبِعْ مَا كَفَرُوا بَلْ أَتِ بِأَلْغَا لِقَاسٍ بکے یہ معنی ہیں کہ آنکھیں پورے طور پر جلد اطراف سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں جیسے جسم کو دیکھنے سے اس کی سب خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد سے باہر ہے وہ چونکہ نورانی ذات ہے لہذا آنکھیں اس کو دیکھنے کے وقت تھرا جاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرئی ہونے میں لوگوں میں عجیب تبدیلی مچ گئی ذرہ حشریہ نے تو خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا جو نام ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر کوئی چیز جہاں میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی۔ اس کو کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالیٰ کو مقدس و منزہ تسلیم کیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مرئی ہونے کا بھی انکار کر دیا۔ محض اس بناء پر مرئی ہونے کے لئے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشریہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو احسام و اعراض کے ساتھ ملا دیا اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ انصومی شریعہ کو بالائے طاق رکھ کر خدا کی حشریہ و تقدیس میں حد سے زیادہ اوپر چلے گئے مگر یہ کہنا ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بناء پر انکار کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مرئی ہونے کو جائز قرار دیا اس لئے کہ حدیث علم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے جس کے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر اظہار ہو سکتا ہے۔ انہوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے اور اس کا معلوم ہونا اس کے مرئی ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ رویت میں علم کا ایک شعبہ ہے۔

دسوال و دعویٰ | خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کبھی اس

کے معنی ہوتے ہیں۔ جو چیز مقدار ہی نہ ہو۔ اپنے اندر کیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنی کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً علم شجاعت۔ بزدلی جی نوعی وغیرہ۔ الغرض جو چیز میں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں اس معنی کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں خدا تعالیٰ بھی اس معنی کے مطابق ہے کیونکہ نہ اس میں کیت ہے نہ مقدار نہ یہ جسم ہے نہ عرض اور کبھی اس کے معنی ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہم مرتبہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس کے معنی کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں اور بھی جو چیزیں کسی دوسری کمال میں یکتا ہیں واحد کا لفظ ان پر لولا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ ضد تو اس لئے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک عمل پر علی السبیل البدلیہ وارد ہو سکے۔ جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے اور خدا کے لئے چونکہ عمل نہیں لہذا اس کی ضد بھی نہیں اور شریک اس لئے کہ اس کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم پلہ ہو گا یا اس سے اعلیٰ ہو گا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی حق تو اس لئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے ان کا باہم متفاوتر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہو گا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اس لئے متفاوتر ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک مثلاً دید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے ساتھ یا ایک ہی محل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوئی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہنا درست نہ ہو گا۔

اور جو چیزیں باہم متفاوتر ہوتی ہیں، یا تو ان میں سے لغات حقیقی ہوتا ہے مثلاً حرکت اور رنگ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تباہی ان کے اعتبار کے واسطے کافی ہے۔ ان کے امتیاز کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں اور کبھی دو چیزوں میں متبادرتا متفاوتر ہوتا ہے مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ ان کو دو کہنا اور ان میں امتیاز قائم

کرنا بالکل غلط ہو گا۔ مگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو ان کو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور عمل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی عمل ہے نہ مکان نہ اس کو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہو گا کہ اس کا کوئی شریک نہیں جو اس کے ہم پلہ ہو اور اس کی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا اس سے اعلیٰ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اس کو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو تو جس کا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جس کو آپ خدا بتاتے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس پر صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اس کا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہلا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہے گا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ الہ کے لفظ کے معنی ہیں وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے آپ کی اصطلاح میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ نظام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان و مافیہ کا خالق اور جو زمین و مافیہا کا خالق جدا ہو یا جمادات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور ہو یا جمادات کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ اللہ آپ کے معنی مگر مت معنی کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر بولا جائے اور دوسرے خالقوں پر اس کا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن کئی ایک خالقوں کے بطلان پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں۔ خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنی خالق ہیں اور ممکن ہے کہ خالق کئی ایک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کمالات عالم کے الگ الگ خالقوں کے مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہو گا۔ بالفرض جو اہر اور بعض اعراض ایک خالق کے مخلوق ہوں گے اور بعض دوسرے کے پیدا کر وہ ہوں گے۔ یا تمام جو اہر کا خالق الگ ہو گا اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں احتمال باطل ہیں جو پہلا تو اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق

آسمان کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے اور جب قدرت میں دونوں خالق متضاد نہیں تو مقدور یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے۔ اب نہ بین دو خالقوں کے درمیان درمیان ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے اور خالقوں کی جانب سے بھی کوئی ایسا امر معلوم نہیں ہوتا جس کی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہو سکے۔ دوسرے کی طرف اس کی نسبت جائز نہ ہو۔ سوزمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جواہر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی ذات جس کی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اس کی مثل پر بھی ضرور قادر ہوتی ہے۔ خاص کر جب کہ وہ ذات ایک سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر ہے۔ اس وقت ان پھروں کی مثال پر اس کی قدرت مزید تسلیم کرنی پڑے گی سو جب خالق آسمان آسمان کی کئی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اس کی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جواہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اس کی مثل ہے۔

دوسرا احتمال (یعنی خالق جو اہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو) اس لئے باطل ہے کہ جو ہر اور عرض یہ دونوں چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں متعلق ہوتی ہیں تو اب جو ہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا اور عرض کا ایجاد کرنا جو ہر پر۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جو ہر کسی خاص جو ہر کو تب ایجاد کر سکے گا۔ جب خالق اعراض اس کے سابق عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو جب ایجاد کر سکے گا۔ جب جو ہر کا خالق اس کے سابق جو ہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن ان میں سے ہر ایک کے اپنی اپنی ایجادات پر دوسرے کا متفق ہو جانا ضروری امر نہیں اور نہ ایسا بدیہی امر ہے جس کے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ایک خالق کے ایجاد پر دوسرا خالق کا متفق ہو جانا واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو اس کی دلیل بیان کرتی چاہیے۔ نیز اس صورت میں ان کی قدرت محدود ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو مجبور

اس کے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطراری ہو گا نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیاریت شرط ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور غیر کا خالق الگ الگ ہے۔ جو اہر اور اعراض کے خالق ہیں ہم کچھ نہیں کہتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شر اور غیر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے غیر ہوتی ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اس کی مغل کی ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے اور کافر کو آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اس کو آگ میں جلا دینا خیر تھا۔ مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف ایک ہی مفہوم ہے۔ مگر مختلف اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے کبھی خیر تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر قادر تھی۔ اس کے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اس کو اس کے احراق پر قدرت ہوگی۔ کیونکہ اسلام لانے سے نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں اور نہ کوئی اور امر ہے جو اس کی قدرت میں خلل انداز ہو پس ثبات ہوا کہ شر اور غیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جو اہر اور اعراض وغیرہ کا خالق ہے۔ وہی الملیٰ۔

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفوں کا بیان ہوگا اور ہر نیک خدا کی سات صفیں ہیں۔

قدرت علم حیوۃ ارادہ سمیع بصیر کلام۔ لہذا ہمارے دعاوی بھی سات ہیں۔

قدرت | نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالیٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جس کا ثبوت یہ ہے۔

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اس کے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا۔ ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا تہ بہ تہ ہونا۔ بادلوں کا جو میں چلنا۔ باران سے زمین کا ایک ایک میراب ہو جانا۔ بادلوں کا گر جانا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوریوں اور درختوں کا لگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں میں عجیب قسم کے میوہ جات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی پھریں۔ مختلف قسم کے پرندے۔ درندے۔ موزوں ہزار ہا اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے وجود میں ضرور وصف قدرت موجود ہے۔ ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزار ہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہوں گی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے اول تو یہ بات (یعنی اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے فاعل و عاقل میں قدرت ہے) بالکل بڑی ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اس کو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تناس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا کرنا اس کی ذاتی صفت ہو یعنی اس کی ذات بلا لحاظ کسی اور امر کے پیدا کرنے کا اقتضا کرے اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو پہلی صورت

تو باطل ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ خدا قدیم ہے اور علت کا قدیم ہونا محلول کے قدیم ہونے کے مستلزم ہوتا ہے پس ثابت ہو کہ ایجاد عالم میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو بھی دخل ہے جس کے ذریعہ خدا جس کو چاہے پیدا کرتا ہے اسی کا نام ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اس کی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضاء ایجاد پر نظام عالم کا قدم لازم آتا ہے۔ قدرت کے اقتضاء ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اس کا قدم لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ کی بحث میں ہم پورے طور پر ثابت کر دیں گے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظام عالم کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہاں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اس کی پوری توضیح ہو جائے۔ خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے، وہ غیر متناہی ہیں تو جب ممکنات غیر متناہی ہوتے تو اس کی مقدرات بھی غیر متناہی ہوں گی۔ ممکنات کی عدم نہایت کے یہ معنی نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں۔ موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں بلکہ ممکنات اور اس کے مقدرات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جس قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اسکے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اس کی قدرت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی قدرت عالم کیوں ہے اور اس کو غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ نظام عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہوگی اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے۔ مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اس کو وہ تعلق ہوگا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدر میں بھی غیر متناہی ہوں گی اور

یہ محال ہے پس دوسری بات سچی ہو گئی تھی قدرت تو ایک وصف ہے جس کو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم تصور کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز ہمیں ایسی نظر نہیں آتی جو قدرت اور ممکنات کا ماہ الارثا ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان کی وصف موجود ہے قدرت بھی ان کو شامل ہوگی کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیاء کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے۔ وہ ان کی مشعلوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے جب خدا تعالیٰ بعض جواہر اور اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جواہر اور اعراض پر جو پہلے جواہر اور اعراض کے ہم جنس ہیں۔ کیوں قادر نہ ہو گا پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے اس تقریر سے تین فروغ مستنبط ہوتی ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں۔

پہلی فرغ خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے لیکن اگر الفاظ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے اور کسی قدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ انفسہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور پانی پانی اور دودھ دودھ الگ ہو سکتا ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال ہے اس پر اس کی قدرت نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں وہ ممکن ہے یا محال۔ جب ایک بات طے ہو جائے گی۔ تو یہ نہایت آسانی سے فیصلہ ہو جائے گا کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں۔

مگر یہ تب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن اور محال کے معنی دریافت کیے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ فیہ کو خدا کی مقدور تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت اس کا انکار کر دیا جائے۔

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں واجب تو اس لئے ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ ازل ہی سے نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ کرتا۔ اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ اگر ارادہ واجب ہوتا ہے تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ ہو سکتا۔

اور ممکن اس لئے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور عدم ارادہ ان

دونوں سے قطع نظر کی جائے اور صرف نظام عالم پر ہی اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وہ صرف امکان کائنات و عالم پر صادق آتی ہے۔

اور محال اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ جو ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ نہ ازل میں نہ موجودہ زمانہ میں۔ الفرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا کیونکہ اگر اب بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز کے بلا سبب متحقق ہو گئی ہے۔ اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ ہے کہ نظام عالم ہر واجب ممکن اور محال یہ تین مفہوم صادق آتے ہیں مگر ان کا صادق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم ممکن ہے تو اپنی ذات کے اعتبارات سے واجب یا محال ہے تو اس لحاظ سے کہ خدا کا ارادہ ازل میں اس کو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے ممکن محال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم امر متنازع فیہ کی طرف جلتے ہیں۔

فرض کرو خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شنبہ کی صبح کو دید مر جائے گا۔ اب شنبہ کی صبح کو اسکا نہ مرنا بلکہ جیتنا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ۔ اسکا جواب یہ ہے کہ زید کا اس وقت جیتنا رہنا ممکن بھی ہے اور محال بھی ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بے شبہ اس کا جیتنا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اس کا مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ لہذا اس کا جیتنا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کا جیتنا رہنا ممکن بالذات ہے اور محال بالغیر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حیلولۃ یزین فی کل وقت ممکن تو پہلی یہ عرض ہوتی ہے کہ سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بے شک محال ہے مگر اس وقت میں زید کا جیتنا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی امر مانع و دشمن آگیا ہے بات صرف اتنی ہے کہ اس کے علم اور ارادہ میں زید کا اس وقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں

ہوا (۱۲) زید کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدور نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اسکی اگر بغرض ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں زید کا مرنا مقدور ہو چکا لہذا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ اس وقت زید کی زندگی ایسی محال ہو گئی ہے جیسے اجتماع التقیضین، ارتقاع التقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اسی لغو بات کو تسلیم نہیں کرنے کا

اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس کی اس قدرت پر درست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یکہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے۔ حالانکہ یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں زید کا متحرک ہونا مقدور ہو چکا ہے یا ساکن ہونا لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت بھی ہے اور قدرت کا اطلاق بھی اس پر درست ہے۔

دوسری فرع | جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہو چکی تو کھانا۔ پینا۔ چلنا۔ بولنا۔ دوڑنا۔ کھٹنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کے مقدرات میں داخل ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائے گا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے۔ اور اگر یہ خدا کے مقدور ہوں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اول تو یہ یہی بات ہے دوم اگر قدرت نہ ہو تو شرعی احکام میں بندے غافل نہ ہونے چاہئیں۔ کیونکہ نماز۔ روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اس کے کیا معنی کہ بنائیں پڑھو روزے رکھو زکوٰۃ دو۔ حج کرو وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور جس

تے لوگوں کے دلوں میں ایک ہیئت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو۔
اس مسئلہ میں لوگوں کے کچھ ایک فرقے بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ جبر یہ ہے جو بندوں
کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اس طرح ہوتا
عرشہ کے وقت ہاتھ کا کانپنا اور اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں
کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی جانتا ہے کہ اگر بظاہر ان کی صورت ایک
سی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہ قہری اور جبری حرکت ہے
اور یہ اختیار کی ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ ان کی مثال کٹھنٹی کی سی
ہوتی۔ جسکو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضہ قدرت میں اس
کی حرکات و سکنات ہوتی ہے تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہر گز نہ ہوتے نیکیوں پر نہ
ان کو بہشت ملتا اور برائیوں پر نہ دوزخ۔

مستزاد کے نزدیک انسان فرشتے جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار
ہیں۔ ان کے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذی العقول پر کوئی حصر نہیں بلکہ گدھے گھوڑے
وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کلی اختیار ہے۔

ان کا دعویٰ و دوجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ ہے کہ سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع
سے ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ اس کے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی۔ دوم یہ کہ یہ
قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجا کرتی ہے اس کا علم ایجا کرنے والی چیز کو ضرور ہوتا
ہے۔ بدوں علم کے کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں
سے ہر روز ہزار ہا حرکات و سکنات وقوع میں آتی ہیں۔ اگر ان سے ان کی پیدا کردہ حرکات
و سکنات کی تعداد دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب دے گا۔ یہ ماں کی
چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے۔ مگر اس کو اپنی اس حرکت کا احساس تک
نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے بستانوں کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چلتا
ہے اور آنکھیں ابھی بند ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کوئی چیز ہے جو اس کو بغیر دیکھے معلوم کرا دیتی ہے۔

کہ یہ پستان ہیں ان میں دودھ ہے۔ اگر تو بچے کا توجہ میں طاقت آجائے گی۔ بھوک جاتی رہے گی عکسوت اپنا جالا ایسا ملتا ہے کہ بڑے بڑے ہندس حیران رہ جاتے ہیں جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے۔ ان کو خواب میں بھی نہیں سمجھتیں۔ شہد کی مکھی شہد کی جھاں میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر ہندسوں کی ہر نفس اڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عکسوت اور اس کی ناچیز مکھی کو یہ حیرت انگیز منتیں کسی کاریگر نے بتائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزار ہا ایسی مثالیں ہیں جن کو مشاہدہ کرنے سے لائق ہر جاتا ہے کہ حیوانات کے افعال میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ جہلا ان بچارے حیوانات کی کیا ہستی ہے کہ خالق اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل کہلا سکیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ جیسا اور بڑے سرگتہ اکلاد مسئلوں میں حق کو پہچان جاتے ہیں۔ اس مسئلہ میں انہوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ جبر کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزلہ کی مانند ان کے ہاتھ میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی کام کرتی ہے۔ اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے۔ چلتے پھرتے۔ سوتے جاگتے ہیں اگر یہ بات درست ہو تو جو جو اعتراضات جبر پر یا معتزلہ پر وارد ہونے تھے وہ سارے کے سارے بخوبی رفع ہو سکتے ہیں مگر ایک بات دل میں ضرور شکست ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ مگر یہ کھٹکا بہت جلدی رفع ہو سکتا ہے۔ ایک فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک محال ہے مگر جب ایک حیثیت سے دو قدرتیں ایک فعل پر جمع ہوں۔ اگر مختلف اختیارات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کو کس بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے جمع ہونے کے قابل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ نہ تھی کہ اس دور از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنۃ والجماعۃ پر لازم نہ آتا اور ان اعتراضوں کا بھی تلخ قمع ہو جاتا جو جبر پر اور معتزلہ پر وارد ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان امورات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔
رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اس کے اختیار کے کانپتا ہے اور تندہ دست آدمی بھی

اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر میں دونوں حرکتیں ایک سی نظر آتی ہے لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور مؤخر الذکر کا وقوع اس کے پس پر سے اختیار سے ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت و اختیار سے ہے اور جب اس ایک فعل میں انسان کی قدرت اور اس کا اختیار مانتا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا ہے۔

یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادث ہیں لہذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت ان کے ساتھ بھی متعلق ہوئی نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ عشرہ والے کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور تندرست آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی عشرہ والے کی حرکت کے مشابہ ہے تو جب ایک حرکت میں خدا کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو پہلی حرکت کی مثل ہے کیوں اس کی قدرت کو دخل نہ ہو گا۔

نیز فرض کر دیکھنا اپنے ہاتھ کو ہلانا چاہتا ہے اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ نیک کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھے موجود ہوں گی یا دونوں نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتقاع ضدین لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت نیک کے ہاتھ ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کتنی حصے قوی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بے شک قوی ہے مگر اس کے قوی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے۔ مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے یہ امور ہیں جنہوں نے اہل السنۃ والجماعہ کو ایک فعل پر دو قدرتوں کو اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو

کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونوں قد میں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو دو مل کر کرتی ہیں۔ اس آئینے سے سراجام ہو سکتا تھا یا نہ ہو ہمارے دئے سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے۔ جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے افعال کو بھی اسی پرتیاس کر لینا چاہیے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اس کی پیدا آفتن کے ساتھ ہی ایک قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اس کو اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنا ہے جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتری کی کوشش ایک کام کرنے پر غور کرتا ہے مگر آخر نام کام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپ کو معلوم ہو گئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرے تو اپنی قوت حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ غور مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے جب وہ ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرے تو اس کے بعد فوراً حرکت تو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے خدا ہی پر خالق صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جاسکتا۔ اس جگہ کوئی شخص سوال کر سکتا ہے کہ اہل سنت والجماعۃ انسانی قدرت کو بھی مانتے ہیں جو خدا نے اس کو عطا کی ہوئی ہے اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اس کو خدا پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کام کے لئے دی ہے وہ اب بیکار رہے گی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے اس کے افعال میں قدرت ہے یا نہیں اگر نہیں تو قدرت کے بغیر مقدر کے ہونا لازم آئے گا اور اگر دخل ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قدرت کو اس کے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اس کے معنی جو مسائل نے سمجھے ہیں۔ بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً نماز پڑھنے سے پہلے انسان میں اس کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر ابھی نماز کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے

دخل کے یہ معنی ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز بھی موجود ہو جاتی بلکہ جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں ان کی سیدائش کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے ہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنی ہیں جن کی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اس کو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی، اسی قدرت کے ذریعہ ادا کی جائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو تعلق نہیں کہا جاتا بلکہ ایک آنے والے تعلق کی انتظار رکھنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہیے کہ انسان میں نماز کے ادا کرنے کی قدرت تو موجود ہے مگر ابھی تک اس کو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا صرف امید ہی امید ہے۔ سو جیسے تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور اس کو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا کی قدرت ان کو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اس کے تعلق کے موجود ہونے پر افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں اور باوجود قدرت ہونے کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے اگر یہ معنی ہیں کہ جسے عشرہ والے کے ہاتھ کا کاٹنا اس کے اختیار میں نہیں ویسے تندرست آدمی کا اپنے ہاتھ کو ہلانا بھی اضطراری امر ہے تو یہ بدابہت کا خلاف کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی جانتا ہے کہ ادا لڈ کریں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور مضمحل ذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے اور اگر یہ معنی ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں لہذا عجز کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں

مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری فرع | یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے۔ کوئی چیز ایسی نظر نہیں آتی جس کو اس کی قدرت شامل نہ ہو حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کہہ ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب آدمی ہاتھ ہلاتا ہے تو انگشتی بھی ساتھ ہی حرکت کرنے لگتی ہے اور پانی میں ہاتھ مارتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سوا گرا انگشتی اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تھی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ہاتھ کو ہلانے سے انگشتی میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا ہلانا اور پانی میں ہاتھ مارتا۔ انگشتی اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے۔ اس کے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک بات مسترد یا قبول تب ہو سکتی ہے۔ جب پہلے اس کو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تو یہ معنی ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے۔ جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے۔ لیکن اعراض کے پیدا ہونے کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ انگشتی کی حرکت پانی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلی۔

معتراض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتی اور پانی میں حرکت آتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ ہاتھ ہلتا اور انگشتی اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادہ سے پیدا ہوا ہے اور حیوۃ علم سے متولد ہے کیونکہ اگر علم ارادہ حیوۃ کی پیداوار میں خدا کی قدرت کو دخل ہوتا تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ خدا تعالیٰ ارادہ کو پیدا کرتا اور اس کے ساتھ علم کا وجود نہ ہوتا یا علم موجود ہوتا مگر حیوۃ کی صفت نہ ہوتی۔ اصل بات یہ ہے کہ نہ علم ارادہ کا ممنون نہ حیوۃ علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ کے لئے علم کا ہونا شرط ہے اور علم کے لئے حیوۃ کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بغیر شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا اور شرط اور مشروط میں صرف ملازم کا علاقہ ہوتا ہے جس کے یہ

معنی ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ہوا موجود نہیں ہو سکتے مگر ان میں سے ہر ایک موجود بغیر خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں ہوتا۔

اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلے مکان کا خالی ہونا شرط ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں موجود ہو اور دوسرے مکان میں بھی ہو تو جب ہاتھ کو پانی میں حرکت دی جائے گی تو ہاتھ اپنے پہلے مکان کو چھوڑ کر اس متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہو گا۔ اور جب آگے حرکت دی جائے گی۔ تو اس کو بھی چھوڑ کر تیسرے میں بھی انتقال کرے گا۔ دلتہ جہاں اور پانی کے اجنا میں ہاتھ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے بٹختے جاتے ہیں گے در نہ خلاء لازم آئے گی اور وہ محال ہے۔ ہاتھ کو ہلانا جو نہ پانی کی حرکت کو مستلزم ہے لہذا معترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی کی حرکت ہاتھ ہلانے کا سبب ہے اور یہ اس کا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم کہلاتی ہیں یا تو شرط یا مشروط ہوتی ہیں۔ یا یہ بات نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھا پایا جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔ مگر مشروط نہ شرط کا ممنون ہے اور نہ شرط مشروط کی ممنون۔ ان دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔ اور جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا۔ ان کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے۔ صرف خدا تعالیٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان میں پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً آگ کا روٹی کو جلانا۔ برف کو گھر ہاتھ لگایا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روٹی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اس میں تاثیر رکھے اور برف ہاتھ میں رکھی جائے۔ مگر ہاتھ کو سردی محسوس نہ ہو۔ بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیا گیا تھا۔ لیکن آگ نے مطلق اثر نہ کیا تھا کہ خدا تعالیٰ کی عادت میں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اس کو سرد کر دیتی ہے۔ اس واسطے خارج میں ان کا انکسار نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہو تب سے وہ یہ کہ ہمارا غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ میں

پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے۔ تو ہاتھ کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں اور دوسری حرکت کو اود ہاتھ میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اس کو ہم مخلوق کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خالق وہی شے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہذا ان کو خالق کہنا بھی جائز نہیں۔

علم | جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں۔ مگر ان کا وجود ممکن ہے۔ ان سب کو خدا جانتا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر چیزیں موجود ہیں بعض حادث اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اس کی صفیتیں قدیم ہیں اور دوسری حادث ہیں حادث چیزوں کی جب ہم اس سیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کے خالق کو ضرور ان کا علم تھا۔ اور علم بھی ایسا کہ ذرہ ذرہ معلوم ہے۔ اگر کوئی شخص اس عجیب و غریب نظام عالم کو دیکھ کر خدا کے علم میں شک کرے تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے۔ جیسا وہ شخص ہے وقوف ہے جو کسی مصور کی صفت تصویر کو دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اس کے بنانے والے کو علم تھا یا نہیں تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اس کو علم ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفات کا علم ہو۔ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بیشک متناہی ہیں۔ مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں۔ اور ان کو بھی خدا جانتا ہے پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جہد ممکنات تو درکنہ صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر معلومات کا خزانہ ملے گا۔ جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر جس قدر عجائبات ہیں سب کو تفصیل طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جس کا دو چند چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر کو دو چند نکالتے جاؤ تم مر جاؤ گے مگر دو چند تم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ ان سب دو چند کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر

قیاس کرو پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں
حیوۃ خدا زندہ ہے اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔
 جو خدا کو عالم و قادر جانتا ہے وہ اس کو ضرور زندہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے
 یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے چونکہ یہ بات روز روشن کی طرح
 ظاہر ہے اس لئے ہم اس کو طول دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ اضطرار کی طور پر اس
 سے کام ہو جاتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے مثلاً آج زید کو پیدا کیا ہے
 حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پیچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ بجائے زید کے
 عمر پیدا کیا جاتا تو اب یہاں کوئی ایسی چیز ضرور ہوگی جو زید کے خاص وقت میں پیدا
 ہونے کا سبب ہوگی اور جب ہم اس کی تلاش کرتے ہیں تو بجز اس کے کہ خدا کا ارادہ
 اس وقت میں زید ہی کو پیدا کرینیکا ہوا ہے اور کسی کو اس قایل نہیں پاتے وجہ اس کذب
 ہے کہ اگر گمان ہو سکتا ہے تو خدا یا اس کی قدرت یا علم کے بارہ میں ہو سکتا ہے کہ انہیں
 سے کسی کا یہ اتفاقا ہو مگر بغور دیکھنے سے پایا جاتا ہے کہ ان تینوں کو مطلق دخل اس امر میں
 نہیں کیونکہ خدا اور اس کی قدرت کو تمام چیزوں سے ایک ہی نسبت ہے جیسے اس کو
 اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمر وغیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اسکو قدرت ہے۔
 علم میں بھی یہی بات ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ معلوم جس طرح بد ہو علم
 بھی اس کے مطابق ہوتا ہے علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں کہ ایک شے کے آج کے
 روز پیدا ہونے کا باعث ہو اور ایک کے کل پیدا ہونیکا موجب ہو۔ دنیا کی جس قدر
 چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں کہ زید نہ ہو بلکہ ان میں سے کوئی
 ایک ہو اس میں علم کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتا خدا جانتا ہے کہ اس وقت میں زید کی
 بجائے ممکنات میں سے ہر ایک میں سے موجود ہونے کی قابلیت ہے سو جب خدا اور
 قدرت اور علم ان میں سے کوئی مزج نہ ہو سکا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا منہج خدا کا ارادہ
 ہے۔ جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی

تعیین کے ساتھ علم بھی فوراً متعلق ہو جاتا ہے۔
 کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہوتا ہے اور علم اس کے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لئے کوئی اور مختص اور مرتب ہوگا۔ اور اس کیلئے اور ہوگا و علم ہرگز تسلسل ہے جو محال ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کی علت خدا کبھی نہیں کہا جاسکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اسکو سب ممکنات سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے یہ خود قدیم ہے۔ اور اگر یہ زید کی علت ہو تو زید کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور قوتوں اور دیگر اشیاء کے ساتھ ایک ہی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اس کی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں۔ دوسری خفت تو باطل ہے اور عیب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس وقت زید تو پیدا ہوا ہے اور عمر نہیں ہوا۔

یہ سوال ہے جس نے دنیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اس کا جواب ملاحظہ ہو۔ لوگوں کے اس میں کمی فرماتے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی پیدا کیا ہے اس کے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پیدائش میں مطلق دخل نہیں اور زمان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خدا ہے یا نظام عالم جو صفات اسکے لئے تراشی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے لہذا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو اس چیز کے ساتھ جس کا سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معز لہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اس کے حدوث کا باعث خدا کا ارادہ

ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔
ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہم خیال ہے فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو
خدا کے ساتھ قائم جانتا ہے۔ اہل حق (اہل السنۃ والجماعت) کہتے ہیں کہ خدا کے سوا
اس کے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور خدا کی طرح وہ بھی
قدیم ہے مگر نظام عالم خدا کا فعل ہے اور فعل کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں
ہو اور دوسرے وقت میں ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہو تو اس کو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہو گا علاوہ انہیں اصل اعتراض
کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ بھی ممکن تھا
کہ نظام عالم کی اس خاص وضع اور مقدار کی بجائے اسکی تقیض موجود ہوتی پھر اس کی کیا وجہ ہے
کہ ہر طرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات کا سلسلہ موجود ہوا ہے اور اس کے خلاف دقتاً میں نہیں آیا۔
نیز ان پر دو اور بڑے سنگین اعتراض آتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب
تہافتہ الفلاسفر میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے
مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جو
مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اس کا مغرب سے مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب
سے مشرق کو چلتا ہے اس کا مشرق سے مغرب کو چلنا بھی ممکن تھا۔ یہ کس چیز کا تقاضا ہے کہ
ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلتا ہے اگرچہ کہ خدا کا تقاضا ہے تو وہ قدیم ہے
اس کو سب اشیاء کے ساتھ نسبت برابر ہے پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت
ہے جو آسمانوں کو خاص خاص اور مناع پہ چلاتی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ امر ہے کہ نواں آسمان
دیگر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چمک دیتا ہے اور یہ کہ وہ دونوں
قطبوں پر حرکت کرتا ہے جن میں سے ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب
جنوبی۔ اور قطب ان دونوں کا نام ہے جو باہم متقابل ہوتے ہیں اور عیب کرنا اپنے آپ

پر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزاء تشابہ پرتے ہیں اور اس کی ہر ایک جزو میں قطب بننے کی قابلیت ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اسکی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزاء قطبیت سے محروم رہ گئیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زیر دست قوت ہے جو اس کی بعض اجزاء کو قطب بناتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی۔ وہ کیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ ہے۔

معتزلہ پر دو زبردست سوال وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اس کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو ایسے ارادہ سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جس کا ارادہ ہے وہ ارادہ سے خالی ہے اور اس کا ارادہ کسی اور چیز میں ہے یہ ایسی لغو بات ہے جس پر بچے بھی ہنستے ہیں اور ایک سوال ان پر یہ آتا ہے کہ خاص وقت میں ارادہ کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اس کی بابت سوال ہے کہ اس کے حادث کی کیا علت ہے اگر اور ارادہ ہے تو اس میں وہی کلام ہے۔ اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور اگر وہ بدوں کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادے کے خود بخود حادث ہوا اور اس کو اپنے حادث میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو جو لوگ معتزلہ کے ہم خیال ہیں ان پر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد نہیں ہوا لیکن ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث ہے خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا کا حادث کا عمل ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز کہ حادث کے لئے عمل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہوتی ہے علاوہ ازیں جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی وارد ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوئی ہیں اور خدا اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب ارادہ قدیم ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں اپنے اپنے وقتوں میں موجود ہوئی ہیں۔

کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ ارادہ کے معنی نہ سمجھنے پر مبنی ہے اگر ارادہ کا مفہوم سمجھ میں آجائے تو یہ غلط فہمی فوراً کف ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کر دے یعنی اسکا ذاتی تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہوئی چاہیے اور یہ فلاں وقت میں۔

اب معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز کرتا ہے ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونے کا باعث کیوں ہے یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ ہے جیسے یہ کہنا لغو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارے میں سوال کرنا فضول ہے ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کہ ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا کی چیزوں کے خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو اور وہ ارادہ ہے مگر جب کہ بعض مذاہب والوں نے اس کو حادث قرار دیا ہے اس میں انہوں نے سمیت غلطی کی ہے حق بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم ہوئی ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور حادث قدیم ہونے کے کائناتِ عالم کا خاص خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے اہل حق کی اس تقریر سے کھلے سارے اعتراض بھی رنج ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب بھی کامل طور پر ہو جاتا ہے نظامِ عالم میں جس قدر چیزیں ہیں سب کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے کیونکہ کوئی چیز بھی ہو بغیر خدا کی قدرت کے موجود نہیں ہو سکتی اور قدرت تب اثر کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا ارادہ ہو پس ثابت ہو کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے حتیٰ کہ نیکی بدی کفر شرک وغیرہ بھی اس کے ارادے سے باہر نہیں۔

معترض کہتے ہیں کہ برے کاموں مثلاً زنا کاری، چوری، قتل، شراب نوشی وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بد افعال اس کی مرضی کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ برائیاں نیکیوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ پس معترض کو ماننا پڑے گا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور ان کے روکنے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جن پر وہ راضی ہے۔ یہ خدا کی قدرت پر سخت حملہ کہنا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ اچھے اور برے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو یہ ماننا پڑے گا

کہ خدا تعالیٰ برے کاموں پر بھی راضی ہے اور پھر لوگوں کو ان سے منع کیوں کرتا ہے اور برے کاموں کے مرتکب ہونے پر دوزخ کی دھمکیاں کیوں دیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے بیان کے ضمن میں ثابت کر دیں گے کہ برے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے ارتکاب پر رضامندی اور بات ہے

سمیع و جبر خدا تعالیٰ سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے اور اس دعویٰ پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں نقلی یہ ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (وہ سنے والا اور دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے لَمَّا تَعْبَدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْهَرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے اور نہ تم کو کسی چیز کا فائدہ پہنچا سکتا ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ایسے خدا کی پرستش مطلوب بھی جو سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ ان دو آیتوں میں سمیع اور بصیر سے مراد علم ہے نہ کہ سنا اور دیکھنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنی مجبوراً مکرر مجازی معنی تب اختیار کیے جاتے ہیں جب اصلی معنی اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آئے اور جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصل معنی ترک کر کے مجازی معنی اختیار کرنے میں اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا مرتکب ہونا ہے تو جب سمیع اور بصیر کے اصلی معنی اختیار کرنے میں کوئی غرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا ہرگز جائز نہ ہو گا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے اور یہ کہ اسی جگہ سمیع اور بصیر اگر حادث ہوں ہو تو خدا کا محل حوادث جو نا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم ہو تو جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس کے آواز کو سنتا اور کس کو دیکھتا تھا جب آواز اور دکھائی عین الہی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سنا اور دیکھنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں معتزلہ چونکہ نظام عالم کو حادث مانتے ہیں اس لئے ان کو ماننا پڑتا ہے

سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا اور ہاتھ سے ٹٹولتا اور زبان سے چکھتا بھی ہوگا کیونکہ حسیا دیکھتا اور سنتا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سونگھنا ٹٹولنا اور چکھنا بھی کم نہیں جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ سمجھتی بہت بڑھا ہوا ہوگا جس کو سونگھنے کے ذریعہ علم حاصل ہو اسی کا جواب یہ ہے کہ بے شک خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے۔ سنتا بھی ہے اور سونگھتا بھی ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے۔ مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے اور اکامت کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جن کے بغیر ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز جو جو اسباب جن جس غرض کے لئے مقرر کئے گئے ہیں ان سے ہم دوسرا کام نہیں لے سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم سمجھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے۔ مگر خدا تعالیٰ ان اسباب کا محتاج نہیں وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے۔ اسی طرح بغیر ناک کے سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھتا ہے۔ ہمارے روزمرہ کے مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے یہ ادراک حاصل نہیں ہوتے اس لئے خدا کے لئے بغیر ان کے ان ادراکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے اگرچہ خدا میں یہ سب ادراکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع و بعیر کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا اس لئے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہوگا کیونکہ جس شخص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہونا نقص ہوتا ہے اسی طرح مادر زاد نامرد کو جوار سے لذت کا ادراک نہیں ہو اس کے لئے موجب نقص ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونے کے کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے۔ اور ضرب کا محتاج ہے۔ جو بدن میں تاثیر کرتی ہے اسی طرح لذت

نام سے کسی تکلیف کے زائل ہو جانے کا یا ایسی چیز کے حاصل ہونے کا جس کا حد سے زیادہ شوق ہو اور اس کے حاصل ہونے کی احتیاج ہو اور شوق اور احتیاج نقص ہے اسی طرح شہوت کا معنی ہیں مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہو سکتا ہے جب وہ چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ میں نہ حوادث کا نام و نشان ہے اور نہ اس میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے اور نہ کسی چیز کی کمی ہے تاکہ حسب اس کو مطلوبہ چیز مل جائے تو اس کو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو حفظ حاصل ہونا کمال ہے تو ان کی کمالات ان کی اضداد کے مقابلہ میں ہے ورنہ علوم کی مانند ان کی ذات میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی اور خدا کی وہ صفات ہیں جن کے اندر خیر یا خوبیوں کا بھری ہوئی ہیں پس ثابت ہوا کہ ایسی لغو اور فضول صفات کے ساتھ خدا کو موصوف کہا سخت بے شری ہے۔

کلام [جمع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلم بات ہے کہ خدا متکلم ہے بعض لوگوں نے خدا کے متکلم ہونے کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی مخلوق امر و نہی کی محتاج ہے یعنی اس کو اپنی ضروریات کے لئے کلام کی ضرورت پڑتی ہے اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو خالق میں اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے مگر ان کی یہ دلیل درست نہیں کیونکہ مخلوق کے امور اور منہی ہونے کے اگر یہ معنی ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے امر و نہی اور مامور و نہی میں تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں مگر اس خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اگر یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور نہی ہیں تو بیشخص خدا کا متکلم ہونا تسلیم نہیں کرتا تو وہ اس کو امر و نہی ہونے کو کیونکر تسلیم کرے گا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اس کے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے مگر جس شخص کے نزدیک خدا متکلم نہیں اس کے نزدیک اجماع اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے۔ اجماع تو اس لئے کہ یہ رسول کے قول پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جب اس کے نزدیک رسول کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہو گا۔ اور قول رسول

رسول کا اعتبار اس کے نزدیک اس واسطے نہیں کہ اس کے نزدیک رسول کوئی چیز نہیں کیونکہ رسول کے معنی ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پہنچا دینے والا اور جب خدا کا کلام ہی نہیں تو اس کی تبلیغ کے کیا معنی۔

خدا کے مشکل ہونے کے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہیے جو ہم نے اس کے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے وہ یہ کہ کلام بھی مثل دیگر عمدہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق ادنیٰ پایا جائے گا بلکہ اس کا کلام مخلوق کے کلام سے کچھ درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپ نے خدا کو مشکل کہا ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں اگر خدا کے ساتھ قائم ہے تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو مشکل بھی وہی چیز ہوگی کیونکہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور چیز کے ساتھ ہوں اور مشکل خدا ہو اور اگر اس سے وہ قدرت مراد ہے جو اصوات اور حروف کو مشکل میں پیدا کرنے کی قدرت ہے تو یہ بیشک ایک کمال ہے مگر کسی چیز کو صرف اس کے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے مشکل نہیں کہا جاتا جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو اور بیشک دوسری چیزوں میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ حادث ہیں اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنی مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کی خبر نہ ہو ہم ان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو مشکل کہتے ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے تیسرے معنی مراد ہیں جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو اعتبار سے مشکل کہلاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے اعتبار سے اور ایک کلام انفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے نہ

نہ حرف ہے اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم بھی ایک کمال ہے مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس سے آگے ہے خداوند کریم میں اسکا پایا جانا ہرگز محال نہیں ہے اور نہ ہی یہ حدوت پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ محاورہ میں عام طور پر کہا جاتا ہے۔
فِي نَفْسٍ فَلَا يَكْذِبُ كَلَامَهُ يُرِيدُ اَلْحَقَّ يَنْفِطِحُ بِهِ (فلاں شخص کے نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کر دے) ایک اور شاعر کہتا ہے۔

(اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْقَدْرِ اَدْرَا اَنْهَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلٰى الْقَلْبِ دَلِيْلًا)

(کلام کا اصلی مقام تو دل ہے اور زبان تو صرف دل کی بات ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے)

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے ہم قائل ہیں مگر خدا کے لیے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کلام کہنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر ان کو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

افترض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی وہ الفاظ جن کے معانی معلوم ہوتے ہیں معانی اور الفاظ کو خاص طرز پر ترتیب دینا جس کو فکر کہتے ہیں اور انکے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جس کے ذریعہ ان کو ترتیب دیا جاتا ہے جس کو قوتِ مفکرہ کہتے ہیں سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوتِ مفکرہ ہے تو ان میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں مثلاً اصوات کیونکہ یہ حادث ہیں اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں مثلاً علم قدرت اور ارادہ۔ اور اگر کوئی اور معنی مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کا علم نہ ہو ان کے بارے میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے

کے لیے فلاں لفظ واضح لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پر لچ میں ظاہر کرنے پر اس کو قدرت ہوتی ہے اور امر یہ ظاہر کرنا کہ حکم غالب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے اور نہ ہی کو کسی پر تیا س کرنا۔
 الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں تو ان میں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتی اور اگر کوئی اند چیز مزاد ہے تو اسکا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اس پر کافی غور کر سکیں۔
 اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنی ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو مومن نے بیان کیے ہیں الگ ہیں اور ہم اس کو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں تاکہ تقویہ بہت طویل نہ ہو جائے جب آقا اپنے نوکر سے کہتا ہے کھڑا ہو جا تو یہ صیغہ امر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے یہ معنی ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو محض نے طرح طرح کی طویل تفسیروں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو مکمل کہتے ہیں صیغہ امر سے مراد اس کا معنی پر دلالت کرتا ہے جو کچھ آمر نے کہا ہے اس کی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اس کا کام صرف اس مفہوم پر دلالت کرنا ہوتا ہے جو آمر کے دل میں ہوتا ہے۔ کیونکہ معنی پر دلالت کرنا ہر ایک لفظ کا ذاتی تقاضا ہوتا ہے اس میں مشکل کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمر یہ نہیں چاہتا کہ اس کے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اس کی عرض عدم اطاعت ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اس کو اس جرم میں قتل کی دھمکی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے مدبر دیکھیں اس سے کبھی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کرے گا۔ چنانچہ وہ نوکر کو کہتا ہے کھڑے ہو جاؤ اب ہر شخص جانتا ہے کہ اس صیغہ امر سے اس کی یہ عرض نہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے بلکہ اس کی مرضی یہ ہے کہ وہ کھڑا نہ ہو تاکہ بادشاہ کے آگے اس کا عذر ثابت ہو جائے اور وہ ہمکا ہو جائے۔
 اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ لفظ ہر یہ امر کا صیغہ معلوم ہوتا ہے مگر اصل میں یہ صیغہ امر نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا صیغہ امر ہونا دو طرح پر ثابت ہے اول یہ کہ اگر یہ صیغہ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اس طرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ نوکر

نے میری نافرمانی کی ہے، چنانچہ اب بھی میں اس کو امر کرتا ہوں۔ مگر یہ میری بات نہیں مانے گا۔ بلکہ اس وقت اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے عذر میں تجھے کو امر کا صیغہ پیش کرنا ناجائز ہے کیونکہ اس صیغے کے معنی ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر تو کہ تیرے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھ پر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اس کو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے امر کی پوری پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علمائے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب مجھے اس جرم میں دھکی دی گئی تھی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے۔ نوکر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہوا۔ اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھ پر تین طلاقیں سے حرام ہے تو سب علماء یہ فتویٰ دیں گے کہ اس کی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صیغہ امر کے ذریعہ ظاہر کر دی ہے یہ کوئی عالم نہ کہے گا کہ یہ میں کو امر کہتا ہے وہ صیغہ امر نہیں۔ کیونکہ صیغہ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور متکلم کی یہ عرض نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی علوم اور عقائد وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے اور جس کے لحاظ ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔

حروف بدیشک حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں کیونکہ دال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو مدلول کی صفات ہیں وہی دال کی بھی ہوں۔ نظام عالم خلاق اکبر اور صالح حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اس کو دیکھ کر ہمیں اس کا یقین ہو جاتا ہے مگر وہ قدیم بالذات ہے اور نظام عالم حادث ہے اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہوں تو اس میں کون سی قباحت لازم آتی ہے اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کے ذمہ کام نہیں اس کے لیے بہت سی مانتی قابلیت چاہیے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں اور اعتراضات لازم آتے ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر اعتراض کا جواب بھی اس کے ساتھ

ہی دیں گے۔ اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اول۔ موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انھوں نے خدا کا کلام نہیں سنا کیونکہ خدا کا کلام آواز و حروف نہیں اور اگر آواز حروف کو نہیں سنا تو کچھ نہیں سنا کیونکہ سنا اسی چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز و حروف پر مشتمل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قیَم ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں اور معترض کا یہ کہنا کہ سنا اسی چیز پر بولا جاسکتا ہے جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ یہ ایسا سوال ہے جس کو مسائل نے بھی نہیں سمجھا جس کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ سنا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو اب معترض کا یہ کہنا کہ موسیٰ نے خدا کا کلام کس طرح سنا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ تو نے دیان کے ذریعہ قند کی حلاوت کو کیسے معلوم کر لیا ہے اس سوال کا جواب دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قند مسائل کو دے دی جائے تاکہ وہ اسی کو زبان پر رکھ کر اس کی حلاوت معلوم کرے اور پھر اس کو کہا جائے کہ جس طرح تو نے اس کی حلاوت کو ادراک کر لیا ہے۔ اسی طرح میں نے بھی اس کی حلاوت کو محسوس کر لیا ہے۔ اور اگر قند موجود نہ ہو یا مسائل میں قند کی حلاوت معلوم کرنے کی قوت ہی نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں نے قند کی حلاوت اس طرح معلوم کی ہے جیسے تو نے شہد کی حلاوت معلوم کی ہے مگر یہ جواب بعض وجہ سے درست ہے اور بعض وجہ سے درست نہیں۔ درست تو اس واسطے ہے کہ اصل جواب میں قند کی حلاوت کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہے جو مطلق حلاوت میں قند کے ساتھ شریک ہے اور غیر متضاد اس لیے ہے کہ قند کی حلاوت شہد کی حلاوت میں بہت فرق ہے۔ اور ابن دون کا معلق حلاوت میں ایسا ہی اشتراک ہے جیسے انسان اور حمار کا معلق حیوانیت میں اشتراک ہے۔ اور اگر مسائل کو اپنی عمر میں کسی شہسب چیز سمجھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائے گا۔ اس کی مثال بعینہ عتقن کی سی ہے جو خود تولد جماع سے محروم ہے اور دوسروں سے اس کی کیفیت دریافت کرتا ہے مگر اس کا کچھ جواب ہو سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ جماع سے لذت

حاصل ہوتی ہے جو تم کو کسی نفیس چیز کے کھانے سے حاصل ہوئی ہے اس جواب میں اگر کوئی وجہ صحبت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفیس چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے در نہ جماع اور نفیس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے اور اگر عنایت نے اپنی عمر میں کوئی لذیذ چیز کھائی ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائے گا۔

اسی طرح جو شخص موسیٰ کے خدا کا کلام سننے کے بارے میں سوال کرتا ہے اس کی پوری تسلی تو تب ہو سکتی ہے جب ہم اسکو خدا کا کلام سنانے پر قادر ہوں اس وقت اس کو کوئی انکار خدا کے مشکل ہونے میں نہیں رہے گا مگر یہ بات ہماری قدرت میں نہیں ہے کیونکہ خدا کا کلام سننا یہ صرف موسیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے اور اس کے بعد اس کا جواب سوا اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا کلام ایسا ہے جیسا تمہارا اور دوسرے آدمیوں کا کلام ہے مگر یہ تشبیہ بھی صحیح نہیں کیونکہ آدمیوں کا کلام اصوات حروف پر مشتمل ہے اور خدا کا کلام اس سے بلند اور اعلیٰ ہے۔ اگر کوئی بہرہ ہم سے پوچھے کہ تم کس طرح آواز سن لیتے ہو تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم اشیاء کو دیکھ لیتے ہو اسی طرح ہم آواز کو سن لیتے ہیں تو یہ بالکل غلط جواب ہو گا کیونکہ کہاں کانوں سے سننا اور کہاں آنکھوں سے دیکھنا۔ آواز کو مبصرات کے ساتھ کوئی کہیں قسم کی مشابہت نہیں بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا محال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز کی کیفیت کے بارے میں سوال کرتا ہے جس کی کوئی کیفیت نہیں یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے جب اس کی کوئی شکل نہیں تو یہ سوال کیونکہ درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی چیز کے مانند ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی آخر سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کلام ہی کوئی نہ ہو بلکہ ہم کو ان کا قدر رکھنا چاہیے کہ خدا کا کلام قدیم ہے جیسے وہ خود بھی قدیم ہے اور جیسے اس کی روایت آدمیوں کی روایت کی مانند نہیں ہے ویسے اس کا کلام بھی آدمیوں کے کلام کے مانند آواز اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

اعتراف دوم قرآن مجید انجیل اور تورات وغیرہ الہامی کتابوں میں خدا کا کلام لکھا ہوا

ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے کلام نے جو قدیم ہے مصاحف میں جو کہ حادث ہیں کیونکہ
 حلول کیا ہے اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے کیونکہ سب لوگوں کا اجماع ہو چکا
 ہے کہ محدث کو قرآن کو ہاتھ لگانا جائز اور اس کی تعظیم و تکریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور حفاظ کے دلوں میں
 محفوظ ہے اور کاغذات کیسی ہی۔ اصوات و حروف و غیرہ یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس
 کہنے سے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی حقیقت بھی مصفا
 میں موجود ہے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے مگر اس
 کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی
 تو کتاب کہاں رہتی۔ اس کو تو آگ جلا کر رکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں
 شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے منہ میں لگ
 ہے۔ آگ ایک جسم ہے جس کا طبعی تقاضا حرارت ہے اور آگ کا یا نار کا لفظ صرف اس پر
 دلالت کرنے کے لیے واضح لغت نے مقرر کیا ہے اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات
 و غیرہ خدا کے کلام کے اظہار کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا
 کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا
 ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا۔ ویسے مصاحف میں بھی خدا کے کلام پر دلالت کرنے
 والی چیزیں موجود ہوں گی نہ مدلول۔

اعتراف سوم | قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاف ہے۔ اور اگر
 خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس
 جگہ تین الفاظ ہیں۔ قرآن۔ مقرآن۔ مقررآن۔ مقرر تو خدا کے کلام کا نام ہے جو ازل سے
 اس کے ساتھ قائم ہے اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قرآن کے معنی ہیں کسی چیز کو پڑھنا
 یہ قاری کا ایک فعل ہے جس کو ایک وقت وہ شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے
 یہ ایک حادث چیز ہے کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جس کا آغاز ہوتا ہے یہ تعریف قرآن پر بھی
 صادق آتی ہے۔ قرآن سے کبھی مقرر مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم

کہنا پڑتا ہے کیونکہ مقرر جس کی تصریح ہم پہلے کر چکے ہیں غیر مخلوق اور قدیم ہے جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن سے مقرر کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن سے قرآءہ مراد لی جاتی ہے ان معنی کے مطابق قرآن بے شک مخلوق اور حادث ہے اور جن علمائے اس کے متعلق مخلوق اور حادث ہو نیکاف توئی لگایا ہے اگر انہوں نے ان کے معنی کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے **اعتراض چہارم** تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظر غور دیکھتے ہیں تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جن کا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حادث ہے۔ نیز وہ معجزہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ نبی پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارقا مات ہو۔ اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب قرآن قرآءہ اور مقرر میں مشترک ہے یعنی کبھی اس سے قرآءہ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقرر پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کے کلمات قدیم کہنے سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد ان کی مقرر تھی۔ اور قرآءہ پر اس کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے **ما اذن اللہ شیئاً کا ذنہ لنبی حسنہ الترتیم بالقول** جس طرح خدا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حسن ترتیم کی اجازت دی ہے اس طرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی اور ترتیم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علمائے قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آسکتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ قرآن قرآءہ اور مقرر دونوں میں مشترک ہے ورنہ ایسے اقوال میں سخت تعارض واقع ہوگا جو اجماعی شان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کلام دونوں میں اشتراک ثابت ہو گیا تو اعتراض بالکل رفع ہو گیا۔ کیوں کہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے انہی نے قرآن بمعنی مقررہ کو ایسا کہا ہے اور جو قرآن سورتوں اور آیتوں پر مشتمل ہے اور جس کو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن بمعنی قرآۃ ہے۔

الاعتراض پنجم ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے ایک دوسب آدمی کا اس پر اجماع ہو چکا ہے اور دوم خدا فرماتا کہ اِنَّ اَحَدَ مِنْ مَلَائِكَتِي كَيِّنَ اَسْتَعْبَاذَكَ فَاَجْرُهُ مَحْقُوقٌ لِّسَمْعِ كَلَامِ اللّٰهِ۔ اور جب خدا کے کلام مسموع ہونا ثابت ہو گیا تو یہ ظاہر ہے کہ سننا محروف اور کلمات پر صادق آسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ خدا کا کلام محروف اور کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اس کا کلام قدیم ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشترک کا خدا کے کلام کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اسی کلام کے سننے کی قابلیت ہے۔ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر سنا تھا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسا جلیل القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جس کو سن سکتا ہے وہ جدا ہے۔

اس باب کا دوسرا حصہ

اس حصے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کیے جائیں گے پہلا حکم خدا کی جن سات صفتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ متحد نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ دیدہ عالم ہے تو دیدہ اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول کے خدا عالم ہے یا قادر ہے یا قہار ہے کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیوۃ قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفاتیں بھی خدا ہی

مانند قدیم ہوں تو کبھی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور حتمی ہونا بیشک ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیوہ کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اس کی نسبت جو فیصلہ ہوگا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معقولہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں۔ مگر ارادہ اور کلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفتیں خدا سے نائد ہیں ارادہ کے متعلق انکار یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اس کے ساتھ قائم نہیں اور قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے اور کلام کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوت گویائی پیدا کی ہے اور پس۔

فلاسفہ ارادہ کے نائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خداوند کریم انبیا علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات القاء کر دیتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ ان کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نیند میں طرح طرح کی چیزیں کا مشاہدہ کرتا ہے اور بعض اوقات مہیب آوازیں بھی سنتا ہے مگر ان چیزوں اور آوازوں کا دہود خارج میں نظر نہیں آتا ایسا بھی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوئے ہوئے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی مگر وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رویا میں سن کر نہایت گھبراہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پڑتا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ انبیا علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب و غریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں اور طرح طرح کے موزوں اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہنچے مگر شب در و زجاہلات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں کہ ان کو عجیب آوازیں سنائی دیں مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔

یہ تو مذہب کی تفصیل کا مورد ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں جو شخص خدا پر لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے۔ اسکو ضرور ماننا پڑیگا کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عَالَمٌ اور مَعْنٰی لَعْلَمٌ کے ایک ہی معنی ہیں اور مَعْنٰی لَعْلَمٌ کے تحت میں دو لفظ ہیں۔ مَعْنٰی لَعْلَمٌ۔ من سے مراد ذات ہے اور عَالَمٌ سے مراد وصف علم ہے تو عَالَمٌ کے تحت میں بھی دو چیزیں ہوں گی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کو دو عبارتوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ایک ذِیْنٌ قَاَمَ بِہِ الْعِلْمُ اور ایک ذِیْنٌ عَالِمٌ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرف قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہننا پیرا دیکھیں تو اس کو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں ایک اس طرح پر هٰذَا الْمَوْلٰی جَلَسَ وَجَلَسَ ذَا خَلْعٍ فِیْ عِلْمٍ اور ایک اس طرح پر هٰذَا الْمَوْلٰی مَشَتْ عَلٰی نَعْلَیْہِ مَکْرَمَیْنِ دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے وہ یہ ہے کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں اور زید نے جوتا پہنا ہوا ہے بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح جاتے جاتے تسلسل تک نوبت پہنچ جائے گی۔ انکی غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے۔ اسکا قیام کئی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جس کا نام علم ہے ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عَالِمٌ مَوْجُوْدٌ اِنْ دُوْنِکُمْ کے ایک ہی معنی ہیں اَمْ مَوْجُوْدٌ کَالْفِعْلِ عِلَادَہِ ذات کے ایک اور صفت وجود پر بھی دلالت کرتا ہے جو عَالِمٌ سے نہیں سمجھی جاتی۔ اگر دونوں کے ایک ہی معنی ہیں تو یہ ہمیں یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ زید عالم ہے تو اگر اس کی بجائے ذِیْنٌ مَوْجُوْدٌ کہ دیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا لیکن ایسا نہیں ہوتا اور ان میں لمحات معنی کے فرق ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ مَوْجُوْدٌ کَالْفِعْلِ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے تو وصف وجود کے زید کے ساتھ متعلق ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو پھر وہ وصف ہی نہیں کیونکہ وصف بغیر اپنے

موصوف اور جبکہ نہیں پائی جاتی۔ اور اگر وصف وجود مختص ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ مختص ہے الغرض مؤجوزہ اور علیہ اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں تو جب مؤجوزہ علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو عالم کا لفظ اس میں اپنے ہم جنس سے کیونکر پیچھے رہ سکتا ہے۔

اور فلاسفہ یہ کہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لیے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اللہ قادرٌ - اللہ عالمٌ۔ ان دونوں جملوں کے ایک معنی ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو دوسرے جملے کا بالکل لغو اور مہمل ہو نا لازم آئے گا۔ اور الگ الگ ہیں تو وہ یہ ہیں کہ پہلے جملے میں وصف قدرت کا پتا چلتا ہے اور یہ دوسرے جملے میں وصف علم کا ثبوت ملتا ہے یہی ہمارا مدعا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اللہ امرہ و فاعلہ و مفعولہ یہ تین جملے ہیں ان کے ایک معنی ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو پہلے جملوں کا لغو ہو نا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر الگ الگ ہیں تو خدا کے کلام میں تعدد لازم آئے گا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ سے ہزار ہا قسم کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اللہ عالمٌ بالاعراض و اللہ عالمٌ بالجواہر۔ یہ بھی دو جملے ہیں ان کا مفہوم ایک ہے۔ یا ہر ایک کا الگ الگ ہے اگر ہے تو لازم آئے گا کہ ہر شخص اعراض کا عالم ہو وہ اسی علم کے لحاظ سے جو اہر کا بھی عالم ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے اور اگر ان کے معنی الگ الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئیں گے۔ اور قدرت کلام اور ارادہ وغیرہ میں بھی یہی حال ہو گا۔ مثلاً جتنی چیزیں خدا قادر ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے مقابل الگ الگ قدرتیں ہوں گی۔ اسی طرح جس قدر اس کے معلومات ہیں۔ اسی قدر علوم بھی ہوں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً قدرت صرف ایک وصف ہے جو مختلف افراد کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منتزع ہوتی ہیں اور وہی انکار کرا دیا جاتا ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے کہ جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈال دیا ہے اور بڑے

بڑے جمیل القدر علماء سے اس کا جواب نہ ملتا پڑا۔ آخر تنگ آکر انہوں نے قرآن اور
اجماع کو اپنا مستند بنانا چاہا کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت اور ارادہ
و غیرہ خدا کی صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور احادیث میں خدا پر
عالم قادر اور مرید و غیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے اور سب مشتقات کے صیغے ہیں جو ذات اور
وصف پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر فلاسفہ کے نزدیک اجزایا نحوئی اختیارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔
اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جو ہم بیان کرتے ہیں۔ یہ امر معقولہ اور فلاسفہ سب کو
ماننا پڑے گا کہ دلائل ٹھیکہ سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا
کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہیں چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم قادر، مرید
اور حی و غیرہ کہا جاتا ہے۔ اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ ہوتا تو خدا پر بجز مہر
خدا کے اور کوئی مفہوم معمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیاء
کو خاص قسم کا تعلق ہے تو ان میں تین مذہب ہیں جن میں سے دو قراقرط و تفریط پر مبنی ہیں
اور ایک مذہب جو اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہے۔ نہایت ہی درمیانی حیثیت کو
پیشہ ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا سرچشمہ اور
مرکز ہے اس کی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض
معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ
خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود نہیں اور بن قدر امور کے ساتھ خدا
کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات
میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ
اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں
بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف۔ اور قدرت
اور علم۔ جوہر اور عرض کا اختلاف۔ اور بعض اشیاء کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی

حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالوں کی سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے بلکہ ان دونوں اختلافات میں تباہی نجاتی ہے۔ قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آسکتے اور ان دونوں سیاہیوں کے علوم معلق علم کے تحت میں ہیں۔ جن چیزوں میں ذاتی اختلاف ہوتا ہے اور چیزوں کے لیے ایک ذات یا صفت کا منبع یا مرکز ہونا درست نہیں اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے ان کے لئے مابہ الاشتراک کا منبع اور مرکز ہونا ضروری ہے۔ سو اس قاعدہ کے مطابق علم۔ قدرت اور ارادہ وغیرہ یعنی خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے۔ اس لیے علم کے افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا مرکز قدرت ہیں معززہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں اس لیے ہم ان سے بدچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں قدرت اس کے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیاء پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اس کے لیے ضرور ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اور رحمہ دل کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے کیونکہ وہ ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسی اعانت کے قادر ہے ویسا ہی بغیر کسی کی مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اس کے اس کا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے مگر حیوانات کے افعال پر کہ قادر نہیں جب قدرت کے خدا کے ساتھ متعلق ہونے میں اس کا بعض امور پر

قادر نہ ہوتا مدلل انداز نہیں تو ارادہ کی حیثیت میں طرف بعض اوقات میں بعض اشیاء کے ساتھ اس کے ارادے کا متعلق ہونا کیا اثر رکھ سکتا ہے۔

فلاسفہ باقی صفت کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں۔ ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہو جانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو ان کے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کننا کہنا بھی درست ہوگا۔ کیوں کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہے جیسے کلمات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں اور خدا کے ساتھ ان کو حصول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور نہ ہی خارج میں ان کا کوئی وجود ہے ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اس کو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں۔ نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دار و مدار اس کو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی صفات اس کے مخالف ہیں تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ عین ہیں نہ مغائر۔ کیونکہ ہم اللہ کا لفظ نہ بان سے نکالتے تو اس سے خدا اور اس کی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اس لیے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اس کی صفات کے درست نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ یہ نہ کہنا درست ہے کہ علم فقہ عین فقہ ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے مغائر ہے۔ اسی طرح زید کے ہاتھ کو نہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ مغائر اصلی بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو وہ اس کا عین کہلا سکتی ہے نہ مغائر ان دونوں نقطوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم فقہ انسان سے مغائر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ فقہ فقہ ہے کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اس لیے اگر فقہ کو اس سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے

مگر فقیر کے مفہوم میں فقر ملحوظ ہے اگر فقر کو فقیر سے مفاد نہ کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا۔
دوسرا حکم جو صفات خدا کے ساتھ ہیں نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوں یا اپنے وجود میں مستقل ہوں معتزلہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا محل حوادث نہیں اس لیے ان کے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنی کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائے گا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ یہ بھی ارادہ کے مانند حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور ان کے ساتھ اس کا قیام خدا کو مشکل کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل پہلی گزشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اس کی صفتوں کو نہ بدست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے یہی معنی ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اَللّٰهُ عَالِمٌ اور قَاتِلٌ بِنِ اَيْهِ عَلَمٌ کے معنی اور اسی طرح اَللّٰهُ مُسَوِّدٌ اور قَاتِلٌ بِنِ اَيْهِ اَرَادَ قَاتِلٌ کے معنی اور اَللّٰهُ لَيْسَ بِمُسَوِّدٍ اور لَمْ يَفْعَلْ بِنِ اَيْهِ اَرَادَ قَاتِلٌ کے معنی ایک ہی ہیں۔

میں شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہوں اس کو مرید کہنا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو اسی طرح مشکل اس کو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ هُوَ مُشْكَلٌ اور قَاتِلٌ بِنِ اَيْهِ اَرَادَ قَاتِلٌ کے معنی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور اسی هُوَ لَيْسَ بِمُسَوِّدٍ اور لَمْ يَفْعَلْ بِنِ اَيْهِ اَرَادَ قَاتِلٌ کے معنی ہیں۔ اگرچہ خدا پر لَمْ يَفْعَلْ بِنِ اَيْهِ اَرَادَ قَاتِلٌ کا اطلاق درست ہے تو لَيْسَ بِمُسَوِّدٍ کا اطلاق بھی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ تعجب انگیز ان کا یہ دھوکا ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم قدرت سیاهی اور

حرکت وغیرہ کا بلا عمل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور اگر یہ بات صحیحی تو کلام کی نسبت میں اس کے بلا عمل موجود ہونے کا قائل ہونا ان کو ضروری تھا حالانکہ اور یہ نہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے اور اگر کلام کے لیے سبب ایک دصف اور عرض ہونے کے عمل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کا عمل میں ہونا بطریق اولیٰ ضروری ہے۔

تیسرا حکم | اس کی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہوں یا نہ۔ اگر قائم ہوں تو اس کا عمل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے ساتھ غیر قائم ہیں حیۃ اور قدرت کو تو سب قدیم کہتے ہیں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادث کہتے ہیں اور چونکہ صفات باری تعالیٰ کا قدم خدا کے عمل حوادث ہونے پر موقوف ہے لہذا ہم اس پر تین دلیلین قائم کرتے ہیں۔

دلیل اول | جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ اب اگر اس کی صفتیں حادث ہوں تو ان کا حادث اسکے وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا کیونکہ امکان اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں جن کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

دلیل دوم | اگر خدا محال حوادث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی یا تو یہ کہ حوادث میں ایک ایسا مرتبہ نکلے گا جس کے پہلے کوئی اور حادث نہ ہوگا اور یا یہ کہ سلسلہ حوادث غیر متناہی مراتب تک چلا جائے گا۔ اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلتے گئے تو لازم آئے گا کہ حوادث کے لیے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے وجود کا آغاز ہو اور اگر کسی درجہ پچھلے حوادث ختم ہو گیا یعنی اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہو جس کے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا کے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضا ہوگا اور یا خود خدا کا تقاضا ہوگا یعنی خدا کی مابینیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ اس کا متصف ہونا محال ہے تو کسی دوسرے وقت میں اس کا حادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکہ جائز ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہوا امر محال ہو تو ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا اور جو ممکن ہوتا ہے وہ میسر ہے، صفت پر

قائم رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے۔ الغرض جو جباتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لیے پائی جاتی ہیں اور جہاں اس کا پایا جانا خدا میں محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے کیونکہ جس وقت سے عالم کا وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اس کا موجود ہونا جائز تھا اور اس طرح اس وقت سے پہلے وقت میں اس کا پایا جانا جائز تھا غرضیکہ ایسا کوئی وقت نہیں جس میں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہو پس ثابت ہو کہ عالم قدیم ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ عالم کا قدیم تب لازم آتا کہ عالم کے لیے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول یا عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی اور پھر وہ خاص کہ حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا ایک فعل ہے جس کی حدوث سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ کا ثبوت ہے اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

دلیل سوم | اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام ہو تو اس سے پہلے یا اس کی ضد اس کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم قیام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد اور اس کا عدم قیام قدیم ہوں گے یا حادث اگر قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ قائم ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو ان کے پہلے کوئی اور حادث ایسا تھا قائم ہوگا اور اس سے پہلے کوئی اور قائم جزاً۔ پس حوادث کا غیر نانا ہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے ہم اس کو خدا کی صفات میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ امیہ کہتے کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اس لیے کہ وہ اپنے اندر کلام کو پیدا کرنے پر قادر ہے اور جب کسی شے کو پیدا کر نیکارا دہ کرتا ہے تو وہ پہلے اپنے اندر

کلہ کن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے مگر ان کے نزدیک کلہ کن پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور سکوت قدیم ہے اور جہتہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اس کے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اسکی غفلت قدیم ہے ہم کہ امیر اور جمہیر سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور ان کی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہو گا کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں کیونکہ سکوت کے معنی ہیں عدم علم۔ اور اعدام پر شے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی سو اگر سکوت اور غفلت کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا۔ اور اب اس کے ساتھ در اور صفیں شریک وجود ہو گئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب موجود ہوا ہے تو اس کا عدم سابق اس کے موجود ہونے سے زائل ہو گیا ہے حالانکہ وہ عدم تھا۔ اسکی وجہ بجز اس کے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق کوئی چیز نہ تھا تا کہ اس کے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے۔ الہ یہ کہنا کہ سکوت کے معنی ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنی ہیں عدم علم۔ اور یہ دونوں اعدام قبیل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی لہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی کا اور سکون کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اس لئے سفیدی اور سکون کی کوئی حقیقت ہمیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقل حقائق ہیں بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو یہ سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور شکل کے حدوث پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز ہونا ثابت ہوتا ہے اسی دلیل سے سکوت اور غفلت کی واقعیت بھی ثابت ہے کیونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو ادراک کرتے ہیں تو اس وقت ہمیں اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کی ان دو کیفیتوں کے الگ الگ ہونے کو بھی ہم جانتے ہیں

مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال والا معاملہ نہیں ہوتا کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اس کی ضد سے خالی نہیں ہو سکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں خدا کا کلام سے خالی ہونا۔ مگر ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا خدا کی ایک صفت ہے اور قدیم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ قدم خواہ ذات ہو کہ صفت عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اعراض کئی قسم کے ہوتے ہیں اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں ان کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں کے مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں، دکھوں دردوں اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفات کی نسبت حد و ثبوت کا خیال ہے اور صفات میں سے بھی صرف ارادہ علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیوانہ اور قدرت کو اہل السنۃ والجماعۃ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہذا ان کو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں۔

علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیدہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اب ہیشک خدا کو معلوم ہے کہ عالم اس وقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھتا یہ ہے کہ کیا ازل میں اس کو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا اور اگر اس وقت اس کو علم نہ تھا بلکہ اب یعنی خدا عالم کے بعد اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا کہ اس کا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان کی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود

ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہو جاتی ہے۔ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہے اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اور بغیر عمل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام کہ یہ بعض ایسی چیزیں پر مشتمل ہوتی ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں مثلاً انا سننا نو حاشا الیٰ فی وجہ۔ اگر اب کلام قدیم ہو تو خدا کا نوح کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہو گا جبکہ نوح اور اس کی قوم کا نام و نشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اُتْلُحْ لَکَ الْکِتَابَ کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا اور نہ اس کے لغلیں۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی۔ سو اگر اس کا کلام قدیم ہو تو ازل میں اس کا امر ناہی ہونا ماننا پڑے گا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لیے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ امر اور نہی کیسے طرح ہو گا۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہو گا اور یہ ایسا علم ہے جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اس کے موجود ہونے کے وقت اور اسکے پیچھے کوئی فرق نہیں آیا یہ ایک صفت ہے جس کے ذریعہ خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا۔ اس طرح پر علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہو گا اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور کچھ زمانہ گند اتو اس کے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض عالم میں زمانہ کے اختلا کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اس کا علم جوں کا توں باقی رہا ہے۔ اس کو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اس کا علم ہے پہلے ہی ایسا ہی تھا۔

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلنے ہی اس کے پاس آئے گا اور یہ علم بھی اس کو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور بھی علم زید کے آنے سے پہلے اور اسکے آنے کے وقت اور اس کے بعد سب ابر باقی رہا ہے لہذا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس

شرح اس صورت مفروضہ میں ایک ہی علم ہے جس کے ذریعہ دید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ اسی طرح خدا کے ساتھ لائق سے وصف علم قائم ہے جس میں زیادہ کے تغیرات سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس رہتا ہے اور ان میں خواہ ہزاروں انقلاب واقع۔ اسکی حالت میں کوئی فرق نہیں سمع اور لہجہ کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیے کیونکہ یہ دونوں بھی ایسی صفتیں ہیں جن کے ذریعے مرئی اور مسموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس میں حد و ث کو کوئی دخل نہیں بلکہ وصف علم مانند یہ دونوں بھی قدیم میں ہاں مرئی اور مسموع بیشک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اس کے مختلف ازمینہ میں متحقق ہونے کے لحاظ سے اس کو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا۔ ہواشیا کی ذائقوں میں ہوتا ہے اور جب جہیمہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کے معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں بغلیں جھاٹکتے ہیں کہ وہ ہی وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو خواہ وہ کروڑوں رنگ بدلے جاتا ہو۔ نیز جہیمہ پر ایک اور نہ بردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جہیمہ کہتے ہیں اگر ہر حادث کے ساتھ اس کے علم کا حادث ہو نا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک سخت قباحت لازم آئے گی کہ یہ حادث ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں اور جب وصف علم حالانکہ اسکو خدا کی ذات کے ساتھ ایک قرب حاصل ہے۔ خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مباہل ہیں۔ اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قیامت ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا تو اس کے معلوم ہونے کے لیے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے لیے کسی اور کی احتیاجی ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو خود علم معلوم کیا ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو معلوم کا غیر متناہی ہونا لازم آئے

گا۔ اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادث اور خود اس کی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو ہی چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا چہیہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور زندہ بھی اس کو ایسا ہی علم رہے گا۔

معزلہ جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اس کے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جس کے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحا باطل ہے کیونکہ کوئی حادث بدوں ارادہ کے حادث نہیں اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہو گا یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے کرامید۔ سوان پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معزلہ پر ہم نے کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے اور اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کون سی چیز علت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی جلت کوئی اور چیز ہو گی پھر اس میں سلسلہ کلام چلے گا تو تسلسل پر بات ختم ہوگی بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جس کو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلہ کائنات ہے یہ بین وجہ سے قابل تسلیم ہے۔

ایک یہ کلہ کائنات ایک آواز ہے اور آوازیں کا خدا کے ساتھ قیام ناجائز ہے اور ایک یہ کہ کلہ بھی جہان کے مانند حادث آیا۔ اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہے یا نہیں اگر نہیں تو جہان کے لیے بھی کسی اور چیز کے تقدم کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہوئی تو وہ بھی اس اس کی طرح حادث ہے اس کے لیے کسی اور قول کا ہونا ضروری ہو گا۔ پھر اس

کو کسی تیسرے قول کی اور اس کو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ احتیاج سے تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی ناجائز ہے جن کا یہ مذہب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ کلید کن ہے۔ کیونکہ جب حادث بیزتنا ہی ہیں تو غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا اس وقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کس کو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے جو ذی شعور اور موجود ہو اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنی ہوں گے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا اَمْسَدْنَا كَانَتْ لِقَاؤُنَا لَمَّا كُنْتُمْ فَيَكُونُ سے صرف اپنی قدرت کا ملہ کا اظہار مقصود ہے اور بس۔

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے اور جنہوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ لِقَلْبَيْكَ اور اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ سُلْطٰنًا سے اس کا حادث ثابت کیا ہے انہوں نے کلام نظمی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا یا وہ کلام نفسی سے بے خبر ہیں۔ ان دو جملوں سے کلام فطری کا حادث بے شک ثابت ہوتا ہے مگر کلام نفسی کا حادث ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جس کے تعبیرین مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے مگر عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کیے گئے تھے۔ اس وقت اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُہُ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بن کر دنیا میں آئے تو اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ کے ذریعہ اس کی تعبیر کی گئی غرض اعتبارات اور تعبیرات مختلف ہیں اور معتبر عنہ میں کوئی تعبیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت نوح کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے۔ جو ان کے نبی ہونے سے پہلے اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُہُ سے اور ان کے نبی ہونے کے بعد اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ سے کی گئی ہے۔ مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف

نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اخلع نفیکٹے امر پر دلالت کرتا ہے اور امر کے معنی میں اقتضا اور طلب جو امر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان کے قائم ہونے کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضا اور طلب کا امر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو اس پہلی اقتضا اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے اور دوبارہ صیغہ امر کے ذریعہ اقتضا اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہو اس کے دل میں یہ اقتضا ہوتی ہے کہ اگر میرے ہاں لڑکا پیدا ہو تو میں اس کو علم پڑھاؤں گا اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کا تصور کر کے اس کو کہتا ہے اُطْلُبْ لِي الْعِلْمَ سو اگر اس کے گھر لڑکا پیدا ہو۔ اور اس کے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو۔ تندرست بھی ہو اور اس کو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے وہ جان جائے گا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارے میں مامور ہوں اور اس بات کو معلوم کرنے کے لیے اس کو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اس کا باپ صیغہ امر کے ذریعہ اپنی غیہش ظاہر کرے مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جواں کے بالوں کے مقتضیات پر دلالت کریں۔ ان کے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا لہذا ان کو اس علم کے لیے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور اس پر دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر مامور کا وجود ہونا ضروری نہیں صرف اس امر کے لیے مامور کا تصور کافی ہے۔ ہاں بے شک مامور کا ممکن ہونا امر کے لیے شرط ہے اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں بن سکتا اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضا اور طلب قائم ہے جن کا وجود محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں امر اور ناہی تھا

یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اس وقت مامور اور نہی نہیں تھے تو وہ آمر اور نہی کسی چیز کے مقابلہ میں تھا تو ثابت ہوا کہ اس کا آمر نہی ہونا حادث ہے اور یہی مدعا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضا اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں اور ان کے قیام کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں تو اس سوال کے یہ معنی ہوئے کہ مامور اور نہی کے وجود سے پہلے لفظ آمر اور نہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے یا نہیں یہ ایک عقلی بحث ہے جس سے نفس طلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا اور نہ ہی عقل جھگڑوں کے درپے ہونا اہل علم کے شایان شان ہے مگر تاہم اس کے متعلق ہم کچھ لکھنا چاہتے ہیں۔

مامور اور نہی کے وجود سے پہلے آمر اور نہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے جیسے مقدور کے موجود ہونے سے پہلے خدا پر لفظ قادر کا اطلاق جائز ہے۔ اس لفظ کے اطلاق کے لیے ان کے نزدیک مقدور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور مقصور ہونا کافی ہے۔ اسی طرح آمر اور نہی کے اطلاق کے لیے بھی ان کو مناسب تھا کہ کہتے کہ مامور اور نہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور مقصور ہونا کافی ہے اور جیسے موجود شخص کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے بلکہ ایک اور بات ہے وہ یہ کہ جیسے لفظ آمر مامور کا تقاضا کرتا ہے ویسے مامور بہ کا بھی تقاضا کرتا ہے اور مامور بہ موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا معدوم ہونا شرط ہے دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر حکم کرتا ہے۔ اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اس کی وصیت کے مطابق عمل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے اپنے باپ کا امر بجا لایا ہے حالانکہ اس وقت نہ آمر ہے اور نہ امر۔ اور وصیت کے وقت مامور بہ کا وجود نہیں تھا مگر باوجود اس کے یہ کہنا جائز ہوتا ہے کہ وہ باپ کا امر بجا لایا ہے۔ سو جب آمر کا اطلاق خدا پر مامور بہ کے وجود کا متعلق نہیں ہوتا اور اسی طرح مامور کا بجا لانا آمر اور نہی کے وجود ہو یا تقاضا نہیں کرتا تو مامور کے موجود ہونے کا تقاضا کیونکر کرے گا۔

چوتھا حکم | ان سات صفوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر حمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں یعنی خداوند ہے قدرت والا ہے جانتے والا ہے۔ سننے والا ہے۔ دیکھنے والا ہے اور دوسرے لفظوں میں خدا ہی ہے قادر ہے۔ عالم ہے۔ سمیع ہے۔ بصیر ہے۔ متکلم ہے۔

اور جو صیغے اس کے افعال سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً رزق دینے والا۔ پیدا کرنے والا۔ عزت دینے والا۔ ذلت دینے والا اور دوسرے لفظوں میں رازق خالق۔ معزز، نذل۔ ان کے محمول ہونے میں اختلاف ہے، اصل بات یہ ہے کہ جس قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں۔

(۱) جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں جیسے موجود اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے

(۲) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اس کے عددی وصف بھی سمجھا جائے جیسے قدیم۔ باقی۔ واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنی ہیں۔ وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنی ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو اور واحد کے معنی ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنی ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو مشتقات بھی ازل وابد محمول ہوتے ہیں کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جاتیں۔

(۳) جو خدا پر بھی اور وجودی صفوں پر بھی دلالت کرتے ہیں جیسے حی۔ قادر۔ متکلم مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ عالم۔ آمر۔ ناہی وغیرہ۔ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفیں قدیم ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کے مشتقات بھی ازل سے ابد تک اس پر محمول ہیں

(۴) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور اس کے احوال پر بھی جیسے جو اور رزاق خالق۔ معزز۔ نذل وغیرہ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر ازل میں محمول تھے کیونکہ اگر اس وقت ان کا محمول ہونا جائز ہو بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہو سکتے کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے

یہ معنی ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس سے پیدا بھی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکر کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صدمہ (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو یہی صدمہ اس پر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صدمہ بالقوت تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صدمہ بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کو زہ میں ہوتا ہے تو بھی اور جب پیا جاتا ہے تو بھی اس پر مروقہ (پیس بھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کو زہ میں ہوتا ہے تو مروقہ بالقوت ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالفعل تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کو زہ میں ہوتا ہے صدمہ اور مروقہ کے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے والی صفت موجود ہے۔ اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار و پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جس کے ملک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صدمہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے خدا پر جب کہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض یہ کہ ازل میں خدا خالق بالقوت تھا اور اب خالق بالفعل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق کو ناجائز قرار دیا ہے۔ انھوں نے دوسرے معنی مراد لیے ہیں اور جنہوں نے جائز کہا ہے انہوں نے پہلے معنی ارادہ کیے ہیں۔



تفسیر باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دہائی ثابت کر دیں گے۔

- (۱) جائز تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو عبادات کی تکلیف نہ دیتا۔
- (۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو ان کی طاقت سے باہر ہوتے۔
- (۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔
- (۴) خدا پر واجب نہیں کہ ان کے لئے جو مفید امور ہیں ان کی رعایت رکھتے۔
- (۵) نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اس کے لیے واجب نہیں۔
- (۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔

(۷) خدا کے لیے نیکیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دار و مدار واجب حسن اور قبح کے معانی سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک فضلا نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبح کو معلوم کر سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس امر میں عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کر سکتی ہے یا نہ بہت کچھ حتمہ لیا ہے مگر اس وجہ سے کہ وہ واجب حسن اور قبح کے معانی اور ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی قدر تک نہ پہنچے تھے۔ کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر پہنچ سکے اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہم کو اپنے دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو اس جگہ ہم کو ان چھ لفظوں کے معنوں

کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب صحت قیج، عبت سفع حکمت۔ کیونکہ ان کے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے

واجب کے معنی ہیں وہ کام جس کا کرنا ضروری ہو وہ یہ چیز کو ہی واجب کہا جاتا ہے۔ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو اس پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جس کا کرنا نہ کرنے پر ترجیح نہ رکھتا ہو اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح اس کے کرنے میں نہ ہو صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اس کو واجب نہیں کہا جاسکتا۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ ان کے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور ضرر یا دنیا میں ہو گا یا آخرت میں۔ نیز یا خفیف ہو گا یا سخت جس کا برداشت کرنا ناممکن ہو گا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اس کو واجب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پیے تو اس کو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کے لیے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر ان کے نہ کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے۔ ان کو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے اور ان کو ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مگر تجارت کرنا اور نفل پڑھنا واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جس کے نہ کرنے پر بظاہر نقصان ہو سوا اگر نقصان عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اس بات کی اطلاع ہوئی ہو تو اس کو بھی ہم واجب کہیں اور اگر دنیا میں ہو اور ہم نے عقل کے ذریعہ اس کے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو تو اس کو بھی کہیں واجب کہا جاتا ہے کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہے گا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو اگر اس کو روٹی مل جائے تو روٹی کا کھانا اس کے لیے واجب ہے۔ اس تقویر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ واجب کے دو معنی ہیں ایک

یہ کہ اس کی ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھانا پڑے۔ مومن الخ ذکر ہمار مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کبھی تیسرے معنی پر بھی یوں لا جاتا ہے جس کے وقوع پر محال لازم آئے مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اس کا اس وقت میں موجود ہونا واجب ہے ورنہ معاذ اللہ خدا کا جائن ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حسن قبیح، عبث، سفہ | فعل تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) جو فاعل کی خواہش کے موافق ہو (۲) جو اس کے مخالف ہوں (۳) نہ ان کے کونے پر پر کوئی فائدہ ہو اور نہ ان کی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اس کے حق میں حسن کہلاتا ہے اور جو مخالف طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اس کے مخالف ہے نہ موافق وہ عبث کہلاتا ہے۔ عبث کے فاعل کا نام عابث ہے اور قبیح اسے سیفہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور قبیح کے فاعل کا نام سیفہ ہے قبیح کا لفظ اگرچہ عابث کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ مگر زیادہ تر اس میں مستقل ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے اور یہ بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو بُرا لگتا ہے۔ اب وہ فعل پہلے شخص کی حسن اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلایگا۔ کیونکہ حسن اور قبیح اضافی امور ہیں جن میں طبائع کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور اسی لیے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار نہیں قائم کر سکتا مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لیے مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے بلکہ ایک ہی وقت میں۔۔۔۔۔ ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قبیح خیال کرتا ہے تو وہ ایک ہی فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے۔ بدطینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور اس کو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال

کرتا ہے اور اگر کوئی شخص اس کا یہ راز ظاہر کر دے تو اس کو بیغلی اور عمامی خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک طینت اور متقی شخص اس کو قبیح تصور کرتا ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اس کے اس فعل کو حسن کہیں گے اور اس کے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستحسن اور قبیح متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل پسند ہوتا ہے۔ اول الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہیں گے اور موخر الذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی ہیں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہوگئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن میں تین اصطلاحات ہیں بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو۔ اہل حق کے نزدیک یہی حسن ہوتا ہے اور قبیح ہر ایک فریق حسن کے مقابل ہوگا۔ حسن کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے اور پہلے معنی کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جب کہ خدا کے افعال کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے۔ ان کو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بے چارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب افعال حسن ہیں۔ جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف کرتا ہے اس کو کوئی بڑی بڑی طاقت روک نہیں سکتی حکمت کے درمیع ہیں۔

(۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے مخفی اسرار کا احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ ان کو

کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔
(۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود امور کی ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور ان میں
سلسلہ انتظام قائم کرنے پر قدرت کا ہونا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو
کبھی پہلے معنی کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس وقت حکیم
حکمت بمعنی علم سے مشتق ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے معمول ہوتے
وقت حکمت بمعنی ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔

جب آپ کو ان چار الفاظ کے معنی اور ان کی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو
ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں جن کے معلوم
ہونے سے آپ بہت سے ایسے ظلوک و شبہات سے بچ جائیں گے جو اکثر
لوگوں کو سوچتے ہیں اور وہ ایسے ہیروں میں آجاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا
ان کو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مغالطہ اول | انسان کبھی ایسے چیز کو قبیح کہہ دیتا ہے جو اس کی مخالف طبع ہو
اور اگرچہ کئی ایک طبائع کے موافق ہو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کو قبیح
کہنے میں دوسری کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا
ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر انسان اپنے ذہن میں لگا ہوا ہے۔ اور وہ
اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا اور دوسروں کی مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے
دیکھتا ہے اور بعض اوقات اس کو قبیح سمجھ کر کہہ دیتا ہے اس کا سبب یہ
ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اس کے نزدیک قبیح ہوتی ہے
اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے۔ وہ دنیا کے طبائع کے
بھی مخالف ہے اور اس کا جہلت میں قبح ہے۔ اسی وجہ سے اس کو علی الاطلاق
قبیح کہہ دیتا ہے۔ یہ شخص اس کو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اس
کو علی الاطلاق قرار دینے میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور اس کا منشا بجز
اس کے اور کوئی نہیں کہ اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت

کے مقتضیٰ پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسی کو حسن سمجھتا ہے۔

مخالطہ دوم | انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبع کے مخالف ہے۔

علی الاطلاق قبیح کر دیتا ہے حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اس کی طبع کے ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام حالات کا اس کی طبع پر غلبہ ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان نادر قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے اس کو بالکل اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبائع کے مخالف ہوتا ہے اس لیے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے اس کا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو جو مصلحتیں اور محاسن وابستہ ہوتی ہیں۔ ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی موقع ایسا پیش

بھی آجائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے۔ کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اس کے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اس کو اعلیٰ درجہ کی بُری چیز سمجھتا ہے۔

مخالطہ سوم | عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت دیکھ بھولنے کے خلاف چلتی ہے اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اس کو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے۔ حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے۔ اور جب وہ رسی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اس کی تکذیب کرتی ہے مگر وہیمہ کے سبب وہ عقل کی ایک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پاخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ لہذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے اور اگر کوئی بھولے سے

اسے کھانے لگے۔ اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو وہ فوراً
تھے کہہ دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا
ہے اور جب حلیم کو دیکھتا ہے تو اس کو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ
عقل اس کی مذہب ہے۔ مگر دہمیہ اس کی پیشیں نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح رنگیوں
کے نام چونکہ رنگی عموماً سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں۔ طبع میں ایسا اثر پیدا
کرتے ہیں کہ اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے بھی طبیعت
کو متغیر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مسمیٰ میں حسن
یا قبح نہیں پیدا ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت و دہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے فرض قوت
و دہمیہ کا عقل پر غالب آ جانا مشاہدات میں سے ہے اور کئی ایک ایسے واقعات
پیش آتے ہیں جن میں قوت و دہمیہ کے قلبہ کے مدد ہانے نظر آتے ہیں اسی
واسطے اس سے کوئی بھی ذی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور
قوت و دہمیہ کا کہنا ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی
ہے ورنہ عام لوگ مرض و ہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں نگاہ ڈالی جائے
تو قوت و دہمیہ کا بہت کچھ تعریف نظر آتا ہے مثلاً معتزلہ سے اگر تم کوئی مسئلہ
پوچھو تو وہ فی الفور اس کے بارے میں اپنی رائے قائم کر دے گا۔ اور تم یہ کہو
کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے تو وہ فوراً اپنے پہلے قول
سے مراجعت کر لے گا اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کرے گا
محض اس لیے کہ امام اشعری کا یہ مذہب ہے اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری
سے کوئی مسئلہ تم دریافت کرو تو وہ اس کے متعلق اپنی رائے قائم کر دے گا۔
اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہہ دو کہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے تو جھٹ اپنے سابق
قول سے رجوع کرے گا۔ یہ کوئی عوام میں ہی نہیں بلکہ اہل علم اسی مرض میں
مبتلا ہیں کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے زیر نظر رہتا ہے اور جس کو یہ بڑا کمال
اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات کے لیے طرح طرح کے حیلے

تراشتے ہیں۔ اگر ان کو کوئی کافی دلیل اثبات مدعا کے لیے مل جاتی ہے تو اپنے جہانوں میں پھولے نہیں سماتے اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جہانوں دنا جائز مسائل سے اس کی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن قیاس کی بنا موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھ دار انسان کبھی ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اس کو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدے کو مد نظر رکھ کر اس کو کرتا ہے اور ایسی شے کو جس میں اس کو فائدہ کی توقع ہوتی ہے۔ قبیح اور مستحسن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے اس کی مثال ایسا شخص ہے جو کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور اس سے بچانے پر قادر ہے۔ اب یہ شخص اس کے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے۔ حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اس کو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جس کو بچائے گا۔ اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے اور نہ ہی اس وقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لیے اس کام کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ منہ کو قبیح سمجھتا ہے اس کی مثال وہ شخص ہے جس کے سر پر تلوار کھنچی ہوئی ہے اور وہ کلمہ کفر کو زبان پر لانے کے لیے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے حالانکہ اس میں اس کی زندگی بچ جاتی ہے اور یادہ ایسا شخص ہے جو کسی شریعت کا معتقد نہیں اور کسی ہمد شنی پر ساقیہ مشیر کے نیچے رکھا ہوا مجبور کیا گیا ہے۔ اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اس میں اس کو فائدہ ہے مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے اور مارا جانے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جب کہ معرض ہلاکت میں ہو بچانا اس کی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان کو

مطلوبہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اس کے دل میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اس کو بچانے لے وہ چوٹ اسے چین نہیں آنے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسّی القلب انسان ہو جسے اس کی حالت زار کو مشاہدہ کر کے ذرا بھی رحم نہ آئے تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے بھی بدتر ہے۔ اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جائے تو یہاں اس کو اس کام پر براہِ بیعتہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی اور اگر اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کی تعریف و توصیف کی جائے چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانناز بہادر کی مدح دینا ہوتی یقینی بات ہے لہذا اس وہم پر بھی وہ شخص اس کو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اس کے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اس کو وہ گھر دیکھنے کا موقع ملے تو اس کو دیکھنے سے اس کے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اس واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

میں معشوقہ لیائے کی دیار کی دیواروں سے گزرتا	اس علی حدار دمار لیائے
جوں تو کبھی اس دیوار پر لڑ سہ دیتا ہوں اور کبھی اس پر	اقبلے خالجداس و زالجدرام
ان دیار نے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا بلکہ ان	دما تلت الدیاد شغف قلبی
میں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے	ولکن حب من سکن الدیار
اپنا عاشق بنا لیا ہے۔	

ابن روی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اس کا خاکہ ان دو بیتوں میں کینیا ہے۔

لوگوں نے بہادر جوانی ہمارا منگیں اپنے وطنوں میں	و حب الوطن الرجاء الیحد
دری کی تھیں وہ اچھی محبت وطن کا باعث بن گئیں	ما دے قضا حاشا الشباہ ہنا
وطن کا خیال اچھے دل میں آتا ہے تو پیام طفلی ان	دا ذکرہ اوطانہم و انہم

صودا لعلنا فغنی للیقا کو یاد آجاتے ہیں اور اس سے روزنا آجاتا ہے۔

عرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور مشاہدہ کر سکتا ہے۔ جن سے انسان کی جبلت جذبات اور فطری مقصدیات کے باعث بعض کاموں پر توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے۔ ان پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفس ایسے موقعوں پر اپنی جبلت اور فطری جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ نفس کے قوی ادہام اور غیلات کے طبع ہوتے ہیں مثلاً جب انسان کسی ملائذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اس کو دیکھتا ہے یا کسی سے سنتا ہے تو اس کا دل بھرتا ہے اور اس کے کھانے کو جی چاہتا ہے حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں یا اس کو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح سبب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اس کے ساتھ جماع کرنے کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزار ہا ایسی مثالیں ہیں جیسے قوی نفس کا توہمات اور غیلات کا ہونا اور ان کا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نہ نکالنا اور لقمہ تیغ ہو جانا اس کو مستحسن اور قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ مستحسن سمجھتا ہے مگر صبر کرنے پر جو اس کو شہادت کا درجہ عطا ہوتا ہے اس کو بہ نسبت اس کے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے یا اس کے خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالتا کہ لوگ اس کی پرہیزگاری اور اس کے توہمات یا ایغائے عہد کی تعریف کریں۔ عرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس آڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا۔ اور لقمہ اجل بننے کو پسند کرتا ہے۔

اس بات کے تہیہ کی مقدمات ختم ہوئے اب ہم اپنے دعوای کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ | جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اس کو پیدا کیا ہے تو اس کو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا اور پیدا کر کے اس کو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لیے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جس کے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو یا وہ چیز جس کی تعین کا پایا جانا محال ہو اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر واجب کی صاف نہیں آتی ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ اس کے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور اس کا پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہے لہذا خدا کے لیے اس کا پیدا کرنا واجب تھا تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو تو اس کا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے پہلے معنی مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اس کو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اس لیے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا فائدہ ہے نہ یہ کہ خدا کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ پہلے وجوب کے معنی بتانے ضروری ہیں کیونکہ ہم نے جو اس کے معانی بیان رکھے ہیں ان میں سے کسی معنی کے مطابق خدا کی مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اگر کسی اور معنی کے لحاظ سے وجوب ہے تو جب تک ہمیں وہ معنی معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اس کے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کسی قدر اس کے پیدا ہونے میں سے مکلف بالاعمال ہونے میں کیا

فائدہ یہ تو سراسر تکلیف ہے اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکانہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی نہ افلاس ستاتا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان بھی نہ ہوتا دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاش کہ میں پیدا ہی نہ ہوتا اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر غماز کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو ناز و دوزخ کا ڈر نہ ہوتا غرضیکہ جس کو دیکھا گیا ہے موت کی تمنائیں اپنے اندر لیے نظر آیا۔ یہیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ مکلف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں اس کو یہ فائدہ ہے کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اس کو ملیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیشک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذت اور قابل قدر ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لیے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ برقرار کون ہو گا جن کے دلوں پر شیطانی دسواں کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور اطاعت کے جنت میں رہنا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

مجھلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر استحقاق جنت کی بنا ہے کیا اس کے اسباب بغیر انسان کی قدرت، ارادہ، صحت اور سلامتی اعضاء کے

کوئی اور بھی ہیں ہرگز نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کیے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو ان کی آن میں ان کو ہم سے چھین سکتا ہے تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کون سا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔
دوسرا دعویٰ جائز ہے کہ بندے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے ساتھ مکلف ہوتے ہیں جو انکی طاقت سے خارج ہوتے ہیں معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لیے صرف کھام اور اس کے لئے کسی صبیح مورد کا ہونا شرط ہے اور مورد کے صبیح ہونے کے لیے صرف کھام کا بھوننا اور اس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے اور اس کا ممکن ہونا ضروری نہیں چنانچہ عرف میں جمادات یا مجاہدین کے ساتھ جو کلام کیا جائے اس کو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جاسکتا سو خدا متکلم ہے اور بندے اس کا مورد ہیں۔ ان کے مورد ہونے کے لیے صرف اس کے کلام کو سمجھنا ضروری ہے خواہ اس کا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالایطاق پر مکلف بنانا محال ہو تو اس کا محال ہونا یا اس لیے ہو گا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اس کی ذات کا ذہن میں اترنا نا ممکن ہے اور اس کے مستقبح ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ بیشک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں مگر تکلیف مالایطاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں۔ کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے اور جیسے ہم ایک آدمی کو چار پائی پر چڑھنے کا امر کر سکتے ہیں ویسے ہی اس کو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا ہی محال نہیں ہے اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صعدت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضا ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے ویسے اس کے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اس کو بھی امر کرنے کا اقتضا ہو سکتا ہے۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑے ہونے کا امر کرے اور فرض کر دے

کہ امر کرتے ہی وہ بولا ہو گیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں۔ اب اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے مگر مامور یعنی نوکر کھڑا ہونے سے عاجز ہے اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو بھی اس کے قیام کے کوئی نقص لازم نہیں آتا اور تکلیف مالا یطاق کا اس لیے محال ہو تا کہ یہ مستقیم امر ہے صیغہ نہیں کیونکہ خدا اعتراض سے میرا ہے۔ ہاں انسان اس کو تسن مجتہا ہے۔ مگر اس کے تسن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ ہو وہ عبث ہوتی ہے اور خدا عبث اور لغو کاموں سے میرا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین دعاوی پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے

(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے میرا ہے۔

یہ تینوں دعاوی غلط ہیں پہلا اس لیے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق میں بندوں کے لیے بہت سے فوائد ہوں جن کی خبر بندوں کو نہ ہو اور خدا ان سے واقف ہو خدا کی اطاعت اور اس پر ثواب ملنا ہی فائدہ نہیں ہے بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور یہ پر اعتقاد رکھے گا یا نہیں اور بہت دفعہ مامور کو عمل صورت میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ کیا جاتا ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا مگر جب وہ اپنے تخت جگہ کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابو جہل کو ایمان لانے کا امر کیا اور خود ہی یہ بھی بتلا دیا تھا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے گا۔ دوسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی معنی ہیں تو پھر یہ محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ عبث سے مراد وہ بے فائدہ فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جس کے

کام اغراض پر مبنی ہوں اور وہ ان کو کرنے پر مجبور ہو اور اللہ تعالیٰ اس سے برا اور پاک ہے۔ اس کے کام اضطراب اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں۔ خدا کو عبث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو جب وہ اپنے جھونکوں سے درختوں کو حرکت دے عابث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے اور نہ دیوار غافل کیونکہ اس کے چلنے میں کوئی غرض مد نظر نہیں ہوتی اور غافل اس کو کہا جاتا ہے جو جہل اور علم کا اہل ہو جو انسانوں کا خاصہ ہے۔

غرض تکلیف مالا یطاق کا جواز ضرور ماننا پڑتا ہے اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابو جہل کو خدا کا مکلف بالایمان بنانا ہے جب کہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرف بہ اسلام نہیں ہو گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر بھی دے دی یہ تکلیف مالا یطاق کی جو بہر مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں بعض لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان لائے وہ مامور اور مکلف نہیں تھے شریعت سے انکار ہی نہیں بلکہ اس کے سفید چہرہ ایک بد نما داغ لگانا ہے اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابو جہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم رہا۔ مگر ایمان لانا اس کے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اس پر قادر تھا تو پھر تکلیف مالا یطاق کی یہ مثال کیسے صحیح ہو گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے پیشتر اس کی قدرت موجود نہیں ہوتی۔ اور جب وہ ایمان نہیں لاسکا تو معلوم ہوا کہ اسکو قدرت ہی نہ تھی۔ اور معلوم کے نزدیک اسی کے لیے ارادہ اور خدا کے لینے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے۔ اور جب خدا کو اس کے ایمان دلانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابو جہل ایمان لانا قادر نہیں تھا

تیسرا دعویٰ | جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے معزلہ اس کو قیلع کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کو یہ کہنا پڑتا ہے مثلاً مجھ اور لہو کو جو دنیا میں تکلیف میں ہوں گی۔ قیامت کے روز خدا ان کو مزدور پیدا کر کے ان کو بدلنا

دے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی ارداج بطور تائبی کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں۔ ان کا یہ مذہب بالکل لغو اور مہمل ہے۔ کیونکہ دنیا میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں، بچوں اور مجنوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں مبتلا کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بالکل بے گناہ اور بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لیے بے گناہ انسانوں یا حیوانوں کو آرام و راحت پہنچانا واجب ہوتا تو مولیٰ کشیوں، بچوں اور مجانبین کے امراض کا وجود دنیا میں عنقا ہوتا۔ نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ ایسا کرنا اس کے حکیم ہونے کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے حکیم ہونے کے معنی ہیں سلسلہ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا اور اس کے لیے قسم قسم کے اسباب مہیا کرنا اور ایسا کرنا اس کے خلاف نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا ظالم ہو گا حالانکہ وہ کہتا ہے وہ محض بظلام للعالمین (تیرا رب تیرے بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مستحب اور منفی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ میں ظلم و ستم کرنے کی استعداد ہی نہیں جیسے دیوار سے غفلت اور ہوا سے عبت کام کرنا مسلوب اور منفی ہے۔ کیونکہ ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور لقمہ کرنا یا اپنے حاکم کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فعل ظلم کیوں ہو گا۔ اس پر ظلم کا لفظ صادق آ سکتا ہے جب بندوں یا اس کی دوسری مخلوق میں اسے کوئی چیز اس کے ملک سے خارج ہو یا اس پر کوئی زبردست طاقت حکمران ہو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مخلوق ہے جس طرح چاہے لقمہ کرے۔ مثلاً کپڑا پھاڑ دے۔ آگ میں جلادے یا کسی کو دیدے۔ اس کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ظالم نہیں کہہ سکتا یاں اگر کسی غیر کی چیز میں دسیت اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب اسے دیا جائے گا۔ غرض ظلم کے معنی اللہ تعالیٰ میں نہیں پائے

جاتے اس کی بارگاہ میں چون دھرا کی مجال نہیں دنیا کے بڑے بڑے فرمانروا اور الوالعزم بادشاہ اس کی بارگاہ عالی میں ٹھکر کے پر کی حیثیت نہیں رکھتے۔
پوچھا دعویٰ اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت واجب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ معقولہ سمجھتے ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے ان کے مذہب کے بطلان کے لئے اول تو یہی کافی ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں دوم مشاہدہ اور تجربہ بھی اس کے بطلان پر شاہد ہے۔ فرض کرو تین لڑکے ہیں۔ جن میں سے ایک صغریٰ میں بحالت اسلام مر گیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا اور مسلمان ہو کر بڑی بڑی نیکیاں کیں اور مر گیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا مگر کافر ہو کر دنیا کو چھوڑا۔ اب معقولہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی صغیر ہے۔ مگر بہ نسبت پہلے کے اعلیٰ مراتب کا مستحق ہے اور مؤخر الذکر ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا لڑکا کہتا ہے اے اللہ مجھ کو میرے دوسرے بھائی سے کیوں کم مراتب ملے ہیں کیا میں مسلمان نہیں تھا۔ خدا جواب دے گا کہ یہ سن بلوغت کو پہنچ کر طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہا ہے وہ کچھ لگا کر میں بھی زندہ رہتا اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا مجھ کو قبل از وقت مار کر میری حق تلفی کیوں کی گئی خدا کہے گا تجھے اس لئے صغریٰ مارا ہے کہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تو زندہ رہ کر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرتا اور ہمیشہ کے لیے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا اس لیے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کم سے کم بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں ان کے ساتھ کا شخص جو کافر ہونے کے سبب ہمیشہ کے لیے دوزخ میں پھینک دیا گیا ہے۔ کہے گا اے اللہ اگر میری نسبت بھی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر ہوں گا اور اس کی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہوں گا تو مجھے بھی صغریٰ میں ہی مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رہائی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لیے آدمیوں کی بہتری

واجب ہے تو اس کو خدا کیا جواب دے گا یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑے گا مگر اہل السنۃ والجماعت پر یہ اعتراض نہیں مائد ہوگا۔

پانچواں دعوئی | جانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے اور بُروں کو بخش دے اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو فنا کر کے پھر دوبارہ نہ اٹھائے۔ اس کو اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ تمام کافروں کو بخش دے۔ اور ان کے عوض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لیے آگ میں ڈال دے۔ غرض یہ احمق نہ محال ہیں۔ اور نہ ان کے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکلف بالعبادت اور چنیر ہے اور ان کو اچھے یا بُرے اعمال پر جزا و سزا دینا اور امر ہے خدا کے لیے ان میں سے کوئی بھی واجب کے تین معنوں کے مطابق واجب نہیں ہاں اگر وجوب کے معنی ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بُروں کو دوزخ میں داخل کرے گا اور وہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کر سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر مجبور کرنا اور ہاورد قدرت کے ان کو اعمال مطابق جزا و سزا نہ دینا مستحسن اور قبیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنی ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر قبیح سے مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اعتراض سے پاک ہے اور اگر بندوں کی غرض کے خلاف مراد ہے تو ان کی اعتراض کے خلاف ہونے سے خدا کے نزدیک اس کا قبیح ہونا لازم نہیں آتا نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لیے اپنے غلام کو اس کی حق خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں کیونکہ بھر یہ معاوضہ اور اجرت کہلائے گی جو اس کی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معزلہ کا یہ دعو کا ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکریہ واجب ہے اور خدا پر شکریہ کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے بدلہ دینے پر جدید شکریہ بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکریہ پر

خدا کو جدید بدلہ دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی
غیر النہایت جائے گا اور یہ محال ہے اس سے بڑھ کر لغوان کا یہ دعویٰ ہے کہ
کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ کرنے سے پہلے مرے گا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر
عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔ ان کا یہ بے سرو پا دعویٰ کرم فیاضی۔ مقتضائے
عقل عادت اور شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہما افضل النہیۃ سے ان کی نابلدی اور
طفل مکتبی بد دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف
کہ دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں کی طرف سے جو آفرین اور ثنا ہوتی
ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا ابھی عجیب خدا ہے کہ معافی جانتا ہی
نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے توبہ نصیب نہ ہو تو خدا
تعالیٰ اس کو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے یہ کس قدر حیرت انگیز
بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و علماء کسی کی بڑی بڑی خطائیں معاف کر دیں
اور ان کو معاف کرنے میں ذرہ بھی کوئی خیال نہ آئے مگر وہ احکام الحاکمین
غفور الرحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کسی دوسرے کو کسی قسم
کا نقصان پہنچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے دوسرے کی عزت
میں فرق آگیا ہو اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق شب و روز اس کی عبادت
میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے (خدا غفاسہ) کافر و مرتد ہو کہ
اس کی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اس کی نورا نی ذات اور
اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا اور اگر بغرض محال
خدا نے ضرور اعمال سیئہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر مجبور اور بے اختیار
ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہیے جو گناہ کی مقدار ہے دیکھ کہ گناہ تو
ایک لمحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک کفر کی حالت میں ایک انسان
زندہ رہا ہے اور سزا ہمیشہ کے لیے مقرر کر دی جائے یہ نہ انصاف ہے نہ عدل

ایک اور وجہ بھی ہے جس کے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو درکنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر دوسروں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی قبیح سمجھتا ہے ان دوسروں میں سے ایک صحت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جس کو سزا دینے کا ارادہ ہے اس کی بہتری مقصود یعنی یہ عرض ہو کہ اگر اب اس کو سزا دی گئی تو آئندہ یہ اس امر شیع کا متکب نہیں ہوگا اور اگر یہ عرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقعہ نہیں رہا اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچا یا ہو جس سے اس کو سخت غصہ ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام لیا جائے تو یہ چنداں مستحسن نہ ہوگا۔ یہ دوسری صورتیں ہیں جن میں انتقام قبیح نہیں ہوتا مگر جب ہم خود کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ میں ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی بات کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اس کی عبادت پر مجبور ہوں گے تاکہ پہلی صورت محقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے رنج پہنچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ اگر شرع نہ ہوتا یعنی پیغمبروں کے ذریعہ ہم کو خدا کی معرفت نہ ہوتی تو خدا کا پہچانا اور اس کی نعمتوں کا شکریہ ہم پر واجب نہ ہوتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اس کا پہچانا واجب ہوتا ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں یا کسی فائدہ کو جو اس کی معرفت پر مرتب ہونے والا ہے مد نظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اس کی معرفت پر مجبور ہے اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل عبث ہوگا۔ جو اس کی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں

اور اگر خود انسان کے لیے ہے تو یاد دینا میں ہو گا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اس کی عبادت سے مفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کر لیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملے گا کیونکہ صورتِ مقدوسہ میں نہ کوئی شریعت ہے نہ نبی جس کی زبانی ہمیں علم ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کا یقین ہے کہ میرا خالق ہے اس کے بہت سے حقوق میرے ذمہ ہیں اگر میں اس کی نعمتوں کا شکر یہ ادا کروں گا تو وہ مجھے مراتبِ عالیہ عطا کرے گا اور اگر ناشکری کروں گا تو عذاب دے گا غرض کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں اور اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور محصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دانا شخص کو اس کی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے ضرر سے بچنے کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اس کی اطاعت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو جانبِ فعل کو اس کی ترک نہ راجع کر دے اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر اس کی نعمتوں کا شکر یہ ادا کیا جائے تو راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں دونوں مساوی ہیں نہ اس کو شکر بخوشی حاصل ہوتا ہے اور نہ عدم شکر پر رنج یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی توفیق پر غور نہیں ہوتا ہے اور مذمت اور بجزو سے اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے تو جب اس کی بارگاہ میں یہ دونوں ایک درجہ رکھتے ہیں تو پھر عبادت اور محصیت میں سے ایک دوسرے پر ترجیح دینی محال ہوگی بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو یہیں دو ایسی وجوہ نظر آتی ہیں جن سے بظاہر عبادت پر عذاب ہونے کا شبہ ہوتا ہے ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لیے

پیدا کیا ہو کہ وہ شہواتِ نفسانی اور عیش و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے اور جہاں تک ہو سکے ہوائے نفسانی کے اسباب مہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا دیکھے اگر اس کی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھنسنا نفس کو زہد و ریاضت کی قیود میں مقید کرنا یہ سب کچھ مقتضائے زندگی کے خلاف اور اس وحدۃ لا شریک لہ کی معصیت میں داخل ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہوئے اس کی تمام صفات اور اخلاقی و اطوار اور نشست و برخاست کے متعلق تمام رازوں کا ذکر کر دے حتیٰ کہ اس کے عروص تک کی باتیں ظاہر کر دے تو بجا ہے اس کے کہ اسکو مدح پر کچھ انعام دیا جائے وہ زہد و توہین کا مستحق ہوگا۔ اور بادشاہ اسے کچھ کا کہ نہیں کیا حق ہے کہ بادشاہوں کے شخصی امور اور ان کے خانگی معاملات کے انشاء کے درپے ہو گئے ہوں تو تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان ہو کہ بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی جرأت کرتے ہو تمہارا کیا سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے تو جب دنیاوی بادشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی ان کی مدح کرے تو وہ اس کو عار سمجھتے ہیں تو اس حکم الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس کی معرفت کے درپے ہوتا ہے وہ اس کی صفات اور افعال اور اس کی خصوصیت کا کھوج لگاتا ہے اور اس کی حکمتوں اور بصیروں کے ہر پہلو پر محققانہ نگاہ ڈالنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کا یہ منصب نہیں ہے تو پھر اس کی معرفت کا اصلی معیار کس کو مقرر کیا جائے۔

اس پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت اور اس کی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجنا بھی بے فائدہ ہوگا کیونکہ جب انہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ اگر ان معجزات کی طرف دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں ان کو دیکھنے اور ان میں غور کرنے

کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر واجب ہے تو عقل کے ذریعہ تو وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر شرع سے ثابت ہو گا مگر شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا غرض یہ کہ شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور ردیت معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دوہرے جو محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موجب خدا ہے اور انبیاء علیہم السلام صرف اظہار وجوب کے نیچے پیچھے جلتے ہیں اور وہ اپنی طرف سے کوئی شے بند دل پر واجب نہیں کرتے وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلو گے تو فتح جاؤ گے۔ اور ان کو اس راستہ کو اختیار کر دئے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور خدا تعالیٰ اور ہم کو ہتھاری نجات یا ہلاکت کی کوئی پروا نہیں اور اگر تم کو ہتھاری نبوت میں شک ہے تو یہ معجزے ہیں ان کو دیکھو اور ان میں غور کرو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جن میں ایک نہ ہر ہے اگر تم اسے کھاؤ گے تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اس کو استعمال کر دئے تو شفایاب ہو جاؤ گے اب مریض کو اختیار ہے چاہے نہ ہر کھائے یا وہ دوا استعمال کرے جس میں اس کو شفا حاصل کرنے کا احتمال ہے۔ غرض معجزات کو دیکھ کر شرع کا اثبات ایسا بدیہی امر ہے جس میں کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

سأقول دعویٰ انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جواز کے درجہ میں ہے معتزلہ اس کو واجب اور براہمہ اس کو محال اور ناممکن کہتے ہیں معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو سکتی ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے باقی رہے براہمہ جو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کر دیں گے تو ان کی بھی تردید ہو جائے گی کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن نہیں ہو سکتی سو ملاحظہ ہو جواز بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے اور اس کے متکلم ہونے سے یہی سننے ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو

دیگر بندوں سے اس کی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ہم کلامی اور مناجات کا درجہ ان کو حاصل ہو۔ اور وہ اس کو ان لوگوں کے پاس پہنچا دیں جن کو یہ مرتبہ حاصل نہیں انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اس بات پر متخوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا جب یہ دونوں وصف اس میں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا فخرت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قناعت کو دخل دیتے ہیں اس کو قبیح نہیں کہتے بلکہ اثبات واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جن سے بظاہر بعثت کا عدم اسکا ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھ کر اس کے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں پہلے ہم ان کو علی الترتیب ذکر کرتے ہیں اور پھر ان کی تردید کریں گے۔

(۱) اگر انبیاء ایسے احکام بیان کرنے کے لیے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں تو پھر ان کی کیا ضرورت ہوئی ہمارے عقول ہی ان کو دریافت کرنے کے لیے کافی تھے اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لیے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو ان کا اُتارنا بے فائدہ ہوگا کیونکہ جن باتوں سے ہم نا آشنا ہیں ان کے باوجود ہم ان کی تصدیق کیونکر کریں گے کیونکہ تصدیق بھی عقول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جل و علا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا اور نیز انبیاء کے تمام امور سے ان کو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات بھی ممکن تھی تو انبیاء کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ ٹھہرا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ بے فائدہ کاموں سے مبرا اور منزہ ہے اور اگر اس کا بالمشافہ کلام کرنا محال اور ناممکن بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی معجزہ کے سوا انبیاء کی تصدیق ناممکن ہے مگر معجزہ اور جادو و طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکے گا کہ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

(۲) اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ انبیاء کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے یا نقصان ہے کینہ ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مطلب بعثت انبیاء سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اور اس گمراہی کی معیار ان کی تصدیق ہو اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیاء سعیدہ اور نیک بخت کہیں وہ بد بخت ہو اور جسے وہ شقی اور بد بخت بتلائیں وہ سعیدہ اور نیک بخت ہو غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ متشخص خاص کہ جب یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالیٰ کی نسبت محال نہیں ہے یہ تین وجوہ ہیں جن پر بظاہر بعثت انبیاء کا محال ہونا یعنی معلوم ہوتا ہے اور جن کو دیکھ کر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت انبیاء محال اور عیسیٰ ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب | انبیاء علیہم السلام ایسے امور کو بیان کرتے ہیں جو چاروں سمجھ میں آسکتے اور ہمارے حقوق کے مطابق ہوتے ہیں مگر انبیاء کے بتانے اور ان کی طرف توجہ دلانے سے بیشتر بنی آدم ان سے غافل ہوتے ہیں بلکہ اگر توجہ بھی کریں تو بھی چاروں عقول ہر قسم کے امور مثلاً اعمال، اقوال اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی ان کو بتا دے تو اس کو سمجھ سکتی ہیں اور پھر ان کو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

اس کی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے جانے سے پہلے ادویہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں ان کی پورے طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور ان کو معلوم کر کے ہم انکو عمل میں لاسکتے ہیں۔ طبیب یا ڈاکٹر کی بات پر اعتبار کرنے کے لیے اس کا حادق اور تجربہ کار ہونا شرط ہوتا ہے۔ جس کا پتا لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ویسے انبیاء علیہم السلام کے قول پر اعتبار کرنے کے لیے بھی اسباب موجود ہیں اور وہ معجزے ہیں۔ ان کے ذریعے انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے اور ان کے اقوال کی پیروی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا بیان | معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے کیونکہ مردوں

کو زندہ کرتا۔ ایک سوکھی لاش کا سانپ بن جانا پانڈا کا دو ٹکڑے ہو جانا دریا کا چھٹ جانا اور جذام اور برص کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جن کو دیکھ کر جادو کا خیال تنگ نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے کہ پالتو ہر ایک ممکن پینز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع جادو یا شعبہات کے اصول سے نہیں ہو سکتا بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاخیر نہ کرے کہ چہ ساری دنیا کے ساحرا اپنی ساری طاقت ان پر صرف کر دیں ان کا وقوع محال ہے پہلی شق تو محال ہے کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک امر جادو کی طاقت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اس بات کے مقتضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صبح ہوگی یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع سحر طلسمات وغیرہ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا سو اس سے انبیاء علیہم السلام کی جمالی تصدیق کی صورت بخوبی نکل آئے گی کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش کیے جائیں گے جن کا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے اب اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور ان کے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے سو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ معجزات کا فن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس میں غور کیا جائے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھلائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ ان کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہیے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اس کے رفع ہونے کے لیے بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ ان میں سے کسی نبی کے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر تم کو میری نبوت میں شک ہے اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھ سے مقابلہ کرو۔ جیسا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گذرتا کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہمیں دھوکہ دینا اور ہم کو گمراہ کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اس کی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیئے ہیں تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی تم پر میری پیروی واجب ہے کہیں بات میں میری مخالفت نہ کرتی ہوگی۔ بادشاہ اس کی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھتا رہا ہے اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ اگر میں اپنے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لئے تم اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور میں تمہارا دفعہ بیٹھوں۔ بادشاہ نے ایسا ہی کیا۔ اب ہر ایک شخص حاکم ہے کہ بادشاہ کی طرف سے اس نشست و برخاست سے فوج کو دھوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی اس نے شخصی مذکور کو فوج کا سردار مقرر کر دیا ہے اور بادشاہ کا عا موشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اس کے قول کی تائید میں بادشاہ کا اس طرح پر زبانی کہہ دینا کہ میں نے اس کو تمہارا سردار مقرر کیا ہے۔ اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیاء علیہم السلام بنی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے تم کو اس کے احکام بتانے کے لئے آئے ہیں اور اگر تم کو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو۔ یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں اگر ہم جھوٹے ہوتے تو ہمارے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ ایندو جبل و علا کی طرف ہم کو گمراہ کرنا اور دھوکے میں ڈالنا ہے یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی اور ان کے پیش کردہ معجزات کو سحر و شعبہ

بازی پر محمول نہیں کیا خدا تعالیٰ کے مشکلم ہونے امر و نا ہی ہونے اور قدرت نبوت سے انکار کیا گیا مگر کبھی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی خدا تعالیٰ معاذ اللہ غدار اور دھوکہ دہ ہے اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا نیز یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم ہے کیونکہ معجزہ میں تقدی کا ہونا شرط ہے اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا تاکہ کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شہہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر بھی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تقدی کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو ادا کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اس کو رسول بنا کر بھیجا ہے تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ شخص سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے اور یہ محال ہے کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اسے کیونکہ کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے غرض یہ کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع متباہین ہے اور یہ محال ہے۔

—

✦

✦

✦

✦

پہلا باب پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اثبات آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلے میں کرنا پڑتا ہے۔ پہلا فرقہ عیسویہ ہے اس فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو صرف عربوں پر محدود کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ دعویٰ صریحاً باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گو اہل عرب کے لیے) رسول برحق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عامہ خلافت کی ہدایت کے لیے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے کسریٰ اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہل عرب پر محدود بنانے کی کس دل سے جرأت کرتے ہیں یہ ہدایت تعجب غیربات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے اور پھر اس کے بعض دعویٰ میں تکذیب بھی کی جائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے انہوں نے آپ کی نبوت اور معجزات کی محض اس خیال پر تکذیب کی ہے کہ ان کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے اس غلط فہمی کی وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا۔ ان کی تردید میں ہمیں یہ طریق متحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی نبوت ثابت کی جائے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ براہ راست آپ کی نبوت کا اثبات اعماد قرآن کے اثبات پر موقوف

ہے اور یہ ایسی دقیق بحث ہے۔ جس کی حد تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔
 بخلاف احیاء موتی اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانے کے ساتھ کہ یہ امور
 مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کے سمجھنے میں کسی وقت کا سامنا نہیں
 کرنا پڑتا۔ ہم ان سے بڑھ چکے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنے امضا کو سانپ بنا
 دینے کا معجزہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ نے مردے کو زندہ کرنے اور جذام
 و برص سے کئی بیماروں کو اچھا کیا اب اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ نبی برحق
 تھے اور حضرت عیسیٰ اپنے دعویٰ نبوت میں جھوٹے تھے۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس ورطہ ظلمات
 میں ڈال دیا ہے ایک ان کا یہ قول کہ نسخ محال ہے اور یہ قول یہود موسیٰ علیہ السلام
 کا یہ قول کہ جب تک آسمان و زمین رہیں گے میرے دین کو نہ چھوڑیو۔ اور یہ کہ میں
 خاتم انبیاء ہوں۔ بس یہ دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس دھوکے میں ڈال دیا ہے
 پہلے شبہ کا جو اب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے انہوں نے
 نسخہ کے یہ معنی سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی
 نظر آئی تو اس میں ترمیم کر دینی یا اسکو بالکل اڑا کر اس کی جگہ اور حکم مناسب رکھ دینا
 اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال سمجھتے ہیں۔ مگر جس نسخ کے ہم قائل ہیں۔ اس کے یہ معنی
 ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اس
 اس پر عملدرآمد رہے گا۔ اور پھر اس کی بجائے اور حکم دیا جائے گا۔ مگر جن کو حکم
 دیا گیا ہے ان کو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو۔ اور جب اس کی میعاد ختم ہو جائے تو
 اس کی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے۔ یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ہزاروں مثالیں
 موجود ہیں۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑا ہونے کا امر کرتے۔ اور اس کو یہ بھی معلوم ہو
 کہ اتنی مدت تک اس کا کھڑا رہنا مناسب ہے، اور پھر اس کو بیٹھ جانے کا میں امر
 کروں گا۔ اور نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اس لیے وہ یہی سمجھے گا کہ ہمیشہ
 کے لیے مجھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گزر گئی اور آقا

نے نوکر کو حکم دیا تو آقا کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کیلئے قیام کا حکم دیا تھا اور جب بعد اس کو غلطی معلوم ہوئی تو جھٹ بیٹھے کا حکم صادر کر دیا۔ بلکہ ہر کوئی بھی کہے گا کہ پہلے ہی سے اس کو قیام کی معیاد معلوم تھی اور جب وہ گزر گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر کو اس کی معیاد صرف یہ معلوم کرنے کے لیے نہیں بتائی تھی کہ وہ اس کے امر کی بجا آوری میں کہاں تک کوشش کرتا ہے۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیے یعنی بعض ایسے احکام ہیں جن کی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی۔ اور جب ان کی مدت پوری ہو گئی تو ان کو منسوخ کر کے ان کی بجائے اور احکام صادر کیے گئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعالیٰ کو پہلے علم کی مدت معلوم نہ تھی بلکہ اس نے ہمیشہ کے لیے ان کو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی معلوم ہوئی تو ان کی ترمیم یا نسخ کر کے ان کی بجائے اور احکام رکھ دیے۔

کسی نبی کے مبعوث ہوتے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخ شروع نہیں ہوا اور نہ کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقائد میں کسی قسم کا نسخ ہوا ہے۔ البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طو پر نسخ ہوا مگر اس سے اصول دین میں جس پر امر نبوت کا دار و مدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوتا۔

تحریل قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جن کو عمل میں لانے کے لیے کچھ ایسے اسباب ہمایا ہو گئے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خدا وادی پر برا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔ خود پیرو دیوں کا یہ بہانہ تب چل سکتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیغمبر جس قدر انبیاء علیہم السلام جیسے حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت آدم وغیرہ گزرے ہیں ان سب کا ایک زبان ہو کہ انکار کر دیں کیونکہ جب ان کو انبیاء مانا جائے گا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔

دوسرے شبہ کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ حضرت موسیٰ نے ایسا کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا۔ کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی پر بھی اعتراض اٹے گا اور اگر انکو تسلیم کریں تو انکا یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیا ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب (تورات) کے مطابق دیکھے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اگر تو ریت میں حضرت موسیٰ کا خاتم الانبیا ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی اس بات کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں تو ریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے اور دیکھنے کی پوٹ کھتے ہیں کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق اور تورات کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ تورات میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیا ہیں مگر ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کبھی اس بات کو نہیں پیش کر سکے۔ آپہی وفات کے بعد مذہب اسلام کی تردید کا یہ نیا دھنگ نکالا ہے۔ یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کیے گئے اور لڑائیاں ہوئیں مگر کبھی بھی یہودی عالم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ کے مقابلہ میں اس بات کو پیش نہیں کیا اگر اس بات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھ کر مذہب موسوی کی تائید اور مذہب اسلام کی تردید کے لیے اور کوئی ذریعہ ہمیں تھا۔

میسرافرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے توئی ٹل ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے محض اس بنا پر مشک ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپ کی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلافِ عادت امر کا جو حق کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اس کے مخلوق کے مقابلہ

میں و تحفہ پذیر ہو اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈنکے کی پوٹ کفار عرب کے روبرو پیش کر کے بڑے زور سے کہا تھا کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تم کو اس میں شک ہو تو اس کے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو قرآن سے لٹکار لٹکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے لٹری سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا مگر اس کے مقابلہ میں ایک جملہ بھی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجبی (گونگے) کہتے تھے۔ شب دروز عربی انشا پر داری کی غفلیں گرم رہتی تھیں اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اس کے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تھا تو اس کے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اس کے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جالفشانیوں اور کوششوں کے انکا ذک اٹھانا اور اس سے عاجز ہو کر آمادہ جنگ ہونا اسجد قرآنی کی روشن اور بے دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا ان کو مقابلہ کے لیے بلانا اور ان کا ذک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لیے اسلام کی بیخ کنی کو ان کا شب و روز مصروف رہنا یہ ایسی یقینی اور بے چارہ باتیں ہیں جو حد تو اتر تک پہنچ چکی ہیں۔ اور جن میں کسی معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ کیا ہے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قرآن کچھ ایسی دلربا حرکت اور فصاحت پر مشتمل ہے اور اس کا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لیے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر اور متعدد فصحا کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جنہوں نے اہل عرب کے سربراہان

اور الواعزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض بدقسمتی کے باعث دولت اسلام سے مشرف نہ ہو سکے مگر قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ یعنی تمام اہل عرب یک زبان تھے کہ اس کی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے۔ اگرچہ بعض نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام پھیکا اور خالی اور لطف ہوتا اور اس کی نسبت پھر نسبت خاک را با عالم پاک کہنا بالکل بلا مبالغہ ہے۔ چنانچہ مسیلکہ کذاب نے اس کے مقابلہ میں کہلات ناخونوں تک کا دور لگا کر تیار کیے تھے۔ جن کا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات یہ ہیں۔ اَنْفِیْتُ وَمَا اَذْلَلْتُ مَا اَنْفِیْتُ لَهٗ ذَنْبٌ وَتِیْتُ وَخَطُّ طَرَفٍ طَوْنِیْتُ۔ اگرچہ اس کجغت نے ان کلمات میں قرآن کے طرد کلام کو اڑا لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ تاہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ و جدل و نیزہ میں مشغول رہنے اور مصروفیت کی وجہ سے ان کے مقابلے میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت نہ ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کئی کلام بنا سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص حاکم ہے کہ بہ نسبت جنگوں میں طرح طرح مصائب اور تکالیف برداشت کرنے کے یہ مستحق طریق ہے کہ جب قرآن نے محمدی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب بل کہ اس جیسی کوئی کتاب بنا دیتے تاکہ ہمیشہ کے لیے جھگڑا ختم ہو جاتا۔ خاص کر جب مسلمانوں کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم و ستم ہوتے تھے۔ ان کی عورتیں لونڈیاں بنائی گئیں۔ ان کو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خون ریز جنگیں واقع ہوئیں تو اس وقت ان کو ضرور اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہیے تھی۔ پس ثابت ہوا کہ انہوں نے اپنی طرف اس وجہ سے ایسا کرنے میں کوئی کسر

باقی نہ چھوڑی تھی۔ مگر آخر ناکامی کا منہ دیکھ کر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیے اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی چار امداد عاتبا سے ہے کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں ان کا نہ آنا اس کی وجہ بجز خدائی طاقت کے مانع ہونے کے اور کیا ہو سکتی ہے اور سب سے بڑا بھاری معجزہ یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اس کے ممکن الوقوع ہونے کے ایک بڑی بھاری جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کہ اگر کوئی نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اس وقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گے حالانکہ دوسرے وقتوں میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے اور جب دیکھا جائے تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دے دی۔ اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائے گا۔

دوسرا طریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً شفق قرآن آپ کی انگلیوں سے بانی کا بھوٹ پڑنا آپ کے ہاتھ میں سنگریز کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے طعام کا بہت سو جانا۔ وغیرہ وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تو اتار تک نہیں پہنچا۔ مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے جس سے ان میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شہادت اور حاتم طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تو اتار کی حد کو نہیں پہنچے مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شہادت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانا جاتی ہے۔ اگر کوئی نصرانی کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تو اتار کو پہنچے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک

یہودی تم کو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ
مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقع
نہ ملے۔ جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حد تواتر کو پہنچ چکی ہے اس کو اس
تواتر کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر نصاریٰ مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں۔
اور پھر ان کو معجزات محمدیہ کا تواتر نہ معلوم ہو تو بے شک مسلمانوں پر الزام آ
سکتا ہے۔ جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے۔ ان کی
تصدیق واجب ہے اس باب میں ایک مقدمہ اور دو تفصیلیں ہیں۔

مقدمہ

ایسے امور جو کہ مدایعہ معلوم نہیں ہو سکتے تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں۔
(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں

(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کیے جاسکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حادث عالم۔ خدا کا وجود۔ اس کی قدرت
اس کا علم اور اس کا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو شرع
کا ثبوت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف
ہے تو جو چیزیں کلام نفسی سے بلحاظ رتبہ کے مقدم ہیں ان کا اثبات کلام نفسی سے
یا شرع سے جس کا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ممکن نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور انکی نفیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم بآجودیکہ ان کی نفیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں وحی یا اسلام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حضرت و نضر ثواب و عقاب۔ جنت و دوزخ۔ عذاب قبر۔ پل صراط اور میزان وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ ان کا خلاف ہونا بھی ممکن ہے۔ اور جو ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے نیز دہل و علا کے کلام کے اثبات سے متاثر ہوں۔ مثلاً روایت کا مسئلہ اور تمام جو اہر و اعراض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل ان کو جائز سمجھے اور ان کا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو ان کی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے اور اگر نصوص ظنیہ سے ان کا ثبوت ہو تو ان کی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہو انکی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ اہل الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے اور مؤخر الذکر امور کی تصدیق ظنیہ سے آگے بڑھتی نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا۔ تمام صحابہ نے اس کا انکار کر دیا تھا اور سب نے اس کی تردید محض خدا کے اس قول خالق کے کلمات کی بنا پر کر دی تھی۔ حالانکہ کلمات شنیہ کا لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص ظنی پر مبنی تھا۔ کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقل طور پر یقینی ہو گیا ہے۔ مگر اس وقت ظنی تھا اور اگر بظاہر عقل ان کو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے۔ حتی الوسع ان میں تاویل کی جائے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے

امور پر مشتمل ہے جو عقل کے صریحاً مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بناد پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جن میں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں ان میں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کہیں امر میں عقل کو توقف ہو یعنی اس کو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائزہ تو چہر بھی اس کی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لیے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اس کو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ پل صراط۔ میزان۔
حشر حشر کے معنی ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص مقطعیہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور فی نفسہ یہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دفعہ اس کی پیدائش ہو چکی ہے۔ اور اس کی ابتدائی اور پچھلی پیدائش میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اس کی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلم ہے تو اس کے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا قول ہے قُلْ يُخَبِّرُكَ الَّذِي يُنشِئُهَا كَوْنَهُ مُرَقَّقٌ اس بات کو ثابت کر رہا ہے اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جواہر اور اعضاء دونوں ایک دفعہ معدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی تعیین شریعت سے ثابت نہیں ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی۔ رنگ۔ رطوبت۔ ترکیب اور ہنیاات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہو جائیں اور اس کا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے اور جب

اس کے اعادے کا وقت آئے (اور جسم پہلے موجود تھا) تو فنا شدہ اعراض کی مثلیں از سر نو پیدا کر کے بدن کے ساتھ ملحق کر دی جائیں۔

امثال کا لفظ اس لیے لایا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک ۲ کا فنا معدوم ہوتے اور ان کی بجائے ان کی مثلیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہ وہی انسان ہے ہاں اعراض کے باعتبار یہ اپنی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لیے نئے کے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں ہماری یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے۔ جو بعض لوگوں کے دلوں میں سمایا ہوا ہے وہ یہ کہ اعراض کا بعینہ اعادہ محال ہے۔ ان کا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے اور اگرچہ اس کی لغویت پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں مگر بغرض اختصار ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا عارض ہو اور پھر دونوں نئے سرے سے پیدا کیے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اعادہ کیونکر کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہ لٹانا شرط ہے۔ اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی ہے تو اس کے دوبارہ لٹانے کے کیا معنی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اعادے کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آ چکا ہے۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ اور مثلیت کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں کسی قدر وضاحت سے بیان کیا ہے۔ نیز اس کتاب میں ہم نے اعادہ کا

کا اثبات فلاسفہ کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ نفس ناطقہ جو غیر متجزیہ چیز ہے۔ مرنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اب اعادہ کے یہ معنی ہوں گے کہ نفس ناطقہ کو پہلے کی طرح تو لبِ عنصری پر ”لقرف“ حاصل ہو جائے اور بدن خواہ وہی ہو یا اس کی مثل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں کیونکہ جس ذرہ دست نے عنانِ حکومت اس کے ہاتھ میں ہے اب اس کی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لئے اور کوئی نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر | عذاب قبر پر بہت سی قطعی نصوص دال ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تو اتر کو پہنچ چکا ہے اور عام طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز دو قبروں سے گزرے تو فرمایا کہ ان میں کے مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی عذاب قبر کو ثابت کر رہا ہے۔ **وَحَاقَ بِاللَّيْلِ فِرْعَوْنَ سَوْءُ الْعَذَابِ النَّارُ لِعَذْرَتَيْنِ عَلَيْنَا عُذْرٌ وَادْعَانِيَا**۔

اس کے علاوہ یہ فی نہی ممکن ہے تو پھر اس پر ایمان لانا واجب ہوگا معتزلہ اس سے منکر ہیں۔ اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اس کے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اس کو عذاب دیا جاتا تو اس کے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نیز کئی آدمیوں کو درندے بھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور ان کو اپنا قہ نہا لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لئے بدن

پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رویا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محفوظ ہوتا اور بعض اوقات اس کو الم شدید لاحق ہوتا ہے اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اس کے بدن پر غم و غشی کی کوئی علامت نمایاں نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم رویا کی کیفیتوں کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے جس کو سونے کا کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اس کا انکار کر دے گا۔ اور ایک لمحہ کے لیے بھی اسے تسلیم نہیں کرنے کا۔ محض اس بنا پر کہ اس کے بدن پر کوئی علامت مسرت یا غمی کی دیکھنے میں نہیں آئی اور جن کو درندے کہا جاتے ہیں ان کے لیے قبریں درندوں کے بطن ہوتے ہیں۔ اور ان میں ان کی اجزاء کا کسی قدر حصہ موجود ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان کے بطن میں کسی جزو کو زندہ کر کے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر و نکیر (دو فرشتوں کے نام ہیں) کا سوال حق ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ممکن بھی ہے۔ بشریت سے بھی ثابت ہے اور عقل کے نزدیک بھی مقنع نہیں کیونکہ اس میں دو باتوں کی ضرورت ہے سمجھنا اور سمجھنا۔ سمجھنا خواہ آواز سے ہو یا غیر آواز سے۔ اور سمجھنے کے لیے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب اس کے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے۔ مگر منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور ان کی گفتگو سننے میں آ سکتی ہے ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ کبھی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اس کا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو

مانتے ہیں اور منکر و نیکر کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اس کا انکار کیا جاتا ہے اگر وہ ٹھیک ہو تو اس سے وحی سے بھی انکار لازم آتا ہے۔ وحی کی اصلیت یہ تھی کہ آنحضرت صلعم جبریل کا کلام سن لیتے اور اس کو دیکھ سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے مدبرہ کئی دفعہ نزولِ وحی ہوا۔ مگر آپؐ نے عمر بھر نہ جبریل کو دیکھا اور نہ اس کا کلام سنا۔

منکر و نیکر کے سوال کی بھی بعینہ یہی کیفیت ہے یعنی مردہ ان کا کلام سنتا ہے اور اس کا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع نہیں ہوتی نیز اس کی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ جس کو خدا ب قبر کے اثبات کے موقع پر ہم بیان کر آئے ہیں خواب میں آدمی کو کئی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے اور کئی دفعہ اسے مسرِّع لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی وہ خواب میں بھی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو ایزد جل و علا کو ایسی معمولی باتوں پر قادر ماننے سے جھکتے ہیں حالانکہ اگر وہ اس کی اس حیرت انگیز قدرت کا خیال کرتے جس کے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اس کے قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی ان کو ہمت نہ ہوتی۔

ایک اور بات دیکھئے کہ جن چیز کی بناء پر یہ لوگ منکر و نیکر اور میت کے سوال و جواب سے انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرہ منی سے پیدائش کی نسبت بھی ان کو صاف انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ایک قطرہ اندر وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب

و غریب شکل کا بچہ کس طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے اس لیے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے انکار کر بیٹھنا جس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اس کے جواز کی ہزار ہا دلائل اور روزمرہ کے مشاہدے موجود ہوں۔ اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن نہیں تو اور کیا ہے۔

میزان | بھی حق ہے کیونکہ علاوہ اس کے ممکن ہونے کے اس کا حق ہونا بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے حق ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ اس پر لوگوں کے نیک و بد اعمال تولے جائیں گے اور اعمال اعراف میں جو معدوم ہو چکے ہیں اور جو چیز نیست و نابود ہو جائے گی تو یہ کھڑی ہو جاسکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے تولایا جائے گا تو اس پر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراف کا عادہ محال ہے۔ دوم خلا انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اس کے ہاتھ کے تابع ہے اگر میزان میں پیدا کی گئی اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی۔ نہ انسان کے ہاتھ کی۔ اگر وہ ساکن رہی تو حرکت بھی اس کے ساکن ہونے کے ساتھ فنا ہو جائے گی کیونکہ اس کا بقا جسم متحرک پر موقوف ہے نیز اس طریق سے گناہوں کا اندازہ لگانا مشکل ہو جائے گا کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے سے حصے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے اور میزان کے جھکاؤ کے تغاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجر و عذاب کے مراتب اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی

یہی سوال کیا گیا تھا۔ تو آپ نے یہ فرمایا تھا کہ صرف اعمال ہی نہیں تو لے جائیں گے بلکہ وہ صحیفے تو لے جائیں گے۔ جن پر فرشتے (جن کو کرام" کا تبیین کہا جاتا ہے) لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور جب وہ پلہ میزان پر رکھے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نیکیوں سے موافق اپنے قدرت کاملہ سے اس میں ایک طرف کو جھکاؤ پیدا کر دے گا۔ وَ هُوَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تو لے کر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو کسی خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدہ کا طلب کرنا جائز ہے کیونکہ وہ خود فرماتا ہے۔ لَا يُشْكِلُنِيْ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ لَيْسُوا بِشَيْءٍ۔ دوم ممکن ہے۔ اس میں یہ فائدہ ہو آدمی اپنے اعمال کا اپنے رب و ربود اندازہ لگالے اور اگر اسے سزا دی جائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے۔ وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھ پر خدا کا بڑا فضل و کرم ہوا ہے۔ کیونکہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اس کے کسی جرم پر سزا دینا یا اس کو معاف کرنا چاہیے تو پہلے اس کے رب و ربود جرم کو اچھی طرح ثابت کر لیتا ہے اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے۔ تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ عدل نے سزا دینے میں عین عدل اور معافی دینے میں عین احسان مندی سے کام لیا جائے۔

پہل صراط یہ بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونے کے بہت سی قطعی مقصود سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ یہ ایک ایسے پہل کا نام ہے جو جہنم کے اد پر رکھا جائے اور قیامت کے روز کیا نیکو کار اور کیا بدکار سب کو اس پر سے گزرنا ہوگا۔ جب اس پر سے گورنے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دے گا۔ انکو ٹھہراؤ کیونکہ پہلے ان کا حساب و کتاب ہونا ہے۔

اگر کہا جائے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ وہ بال سے باریک اور تلواریں سے تیز ہوگا تو اس پر سے اہل معشر کس طرح گزر سکیں گے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اعتراض ان لوگوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منکر ہیں تو ان کے مقابلہ میں ہم کو اس کی قدرت اور اس کے وسیع ہونے کو ثابت کرنا پڑے گا جس کو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں اور اگر یہ اعتراض ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اس کی قدرت کے قائل اور معترف ہیں تو ان کو سمجھ لینا چاہیے کہ کپڑے مراد پر چلنا ہوا پر چلنے سے زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے حالانکہ خدا تعالیٰ قادر ہے کہ ہوا پر چلنے کی قدرت انسان میں پیدا کر دے یعنی ایسی کیفیت پیدا کر دے جس سے انسان اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے نہ گر سکے بلکہ زمین کی طرح اس پر بخوبی چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پل مراد پر چلنا بطریق ادنیٰ ممکن ہونا چاہیے کیونکہ وہ ہوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا

دوسری فصل

اگرچہ علم کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کیے گئے ہیں۔ جن کو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے ان کو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے کیونکہ علم کلام میں ان مسئلوں کا ذکر مناسب ہے۔ جن پر صحت اعتقاد کا دار و مدار ہو۔ اور جن کے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادیہ میں ایک نمایاں فرق پڑ جائے ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو ان کا ذہن میں اتنا ہی ضروری نہ ہو اور اگر ذہن میں آ بھی جائیں تو ان کو قبول نہ کرنے اور ان پر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث کرنا ہے۔ جس کی پیروی علم کلام کے لیے جس کا اصلاً اعتقاد پر ہے۔ ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں۔ عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی

جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت محدود اور باہم متناقض اشیاء کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے یا نہیں اور کیا قدرت کے ایسے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے جو محل قدرت سے مابین ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ لفظ رزق کے کیا معنی ہیں۔ توفیق۔ بذلایمان ان لفظوں کے کیا معنی ہیں وغیرہ وغیرہ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت کی کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان ہر قسم قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے۔ بلکہ جن پر دین کا دار و مدار ہے۔ وہ یہ ہیں ایز و جل و علا کی ذات کی نسبت تمام شکوک کو رفع کرنا جیسا کہ پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس کی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں کو اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق ماننا اور ان کے بیان کردہ احکام بالائجاز جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اس کو مفصل بیان کر آئے ہیں۔ بس یہ ہیں وہ مسائل جن پر دین کا دار و مدار ہے اور جو مسائل ان کے علاوہ ہیں۔ علم کلام میں ان کا بیان ضروری نہیں ہے مگر تاہم ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ بیان کر دیا جائے تاکہ آپ کو کسی قدر وضاحت سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس قسم کے مسائل علم سے کوئی کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ | ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے۔ کیا اس کی نسبت یہ کہنا درست ہے کہ یہ اپنی اچلی مقررہ پر مرا ہے اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاں اسی وقت میں کسی اور سبب سے اس کا مرنا ضروری تھا۔ اس میں اختلاف ہے۔ اب یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف

نہیں ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ پر منکشف کرنی چاہتے ہیں۔ دنیا کی جو قسمیں دو چیزیں دو دوسروں سے باہر نہ ہوں گی۔ یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تعلق نہ ہو گا یا نہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں جن میں باہمی کوئی ربط نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی فنا دوسری کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں جن میں باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے نہ اس کی زندگی کا اسی طرح زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کر لیں تو اس کے کسوف کا عدم لازم نہیں آتا اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے مرنے کا پتہ نہیں چلتا اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ان میں تضائف کا علاقہ ہو۔ یعنی ان میں سے ہر ایک کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یحییٰ و شہال فوقی و تحتی اس قسم کی ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا فنا ہونا دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے دوسری قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں جن میں تضائف کا علاقہ نہ ہو مگر ان میں سے ایک کے لیے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو جیسے شرط اور مشروط۔ سو مشروط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے مثلاً انسان کے عالم ہونے کے لیے زندگی کا ہونا اور اس کے ارادے کے لیے عالم ہونا مشروط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری ہو گا۔ تیسری قسم جس میں علت معلول کا علاقہ ہو۔ سو اگر کسی معلول کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اسی نفی سے معلول کی نفی ضرور

ہوگی اور اگر اس کے لیے بہت سی علتیں ہیں تو کسی ایک علت کی نفی سے اس کی نفی لازم نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی نفی کے لیے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔ جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی تو ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں قتل اور موت۔ قتل کے معنی ہیں گردن کو دھڑ سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کئی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلہ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزاء کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ ان کے ساتھ ایک اور چیز بھی آملتی ہے۔ جس کی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سو اگر موت اور قتل (جس کے معنی اوپر بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علاقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئے گی۔ اور اگر قتل موت کی علت ہو اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے موت کی نفی ضرور لازم آئے گی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوائے اور بھی سینکڑوں بیماریاں اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ فرض کی جائے۔ صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئے گی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے۔ تقسیم مذکورہ بالا ہمیں صرف سرسری نظر سے کام لیا گیا ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی اصلیت پر غور کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں۔ ان کے نزدیک موت ایک ایسی چیز ہوگی جس کو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں اور حق بات بھی یہی ہے اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ قتل موت کی علت ہے کیونکہ ظاہر میں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ ان کے نزدیک

اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہوتا اور اس کے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت بھی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت معلوم ہونے کی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے۔ اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت کی علتیں صرف اسی قدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں تو ان کا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت عام اور وسیع ہے اور اس کے سوا مخلوق کے لیے اور کوئی علت نہیں ہے۔ اس قانون پر اگر عمیق نظر ڈالی جائے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے کیونکہ اجل و قتل کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اس کا کرنا مقرر کر دیا ہے۔ خواہ اس وقت اس کی گردن کا اڑا یا جانا متحقق ہو یا کسوف ہو یا نزل باران یا کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اسی قسم کے سب امور ہمارے نزدیک اتفاقات کے قبیل سے ہیں جیسے اگر کسی کے مقتول ہونے کے وقت مینہ برس رہا ہو تو اس کو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے۔

مسئلہ | اس میں اختلاف ہے کہ ایمان یس کی بیشی ہونی ممکن ہے یا نہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنی لوگوں نے نہیں سمجھے۔ اس لفظ کے تین معنی ہیں (۱) یقین جو کسی قوی دلیل سے حاصل ہو (۲) یقین جو تقلید طور پر ہو (۳) یقین اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنی پر لا جانے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار ہذریہ کسی دلیل کے حاصل ہو اور پھر وہ مر گیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنی پر اس کے اطلاق کی یہ دلیل

ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے احسان اور آپ ظاہری کیرکڑ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ انہوں نے توحید پر کسی قسم کے دلائل آپ سے طلب نہیں کیے اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومن ہی سمجھتے رہے نیز خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول **وَمَا آتَاكُم بِمَعْنٰی لَئِنْ** میں یہ نہیں بتلایا کہ ایمان میں اس قسم کی تصدیقی شرط ہے اور اس قسم کی نہیں۔ عمل پر اس کے اطلاق کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول **لَا يَزِنُ فِي الزَّانِي وَهْمُ مَوْنِ حُسَيْنٍ يَزِنُ**۔ نیز آپ کے اس قول سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ **إِلَّا يَمَانُ بَعْضُهُمْ سَلَوْنَ بِأَبَا النَّاهَا مَالَهُ** **الْأَدْلَى عَنْ الطَّرِيقَةِ**۔

جب فقط ایمان کے تین معنی آپ کے ذہن نشین ہو گئے تو اب اگر ایمان سے پہلے معنی مراد لیے جائیں تو اس معنی کے لحاظ سے ایمان میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی کیونکہ جب انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اس میں کمی و بیشی کی مطلق گنجائش نہیں رہتی اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو تو وہ یقین ہی نہ ہو گا کیونکہ یقین میں کامل طور پر ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر زیادتی سے مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے معلوم ہوا اور جب پھر اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آ جاتی ہے جو صرف پہلے دلیل سے ہمیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیقی تقلیدی ہو تو اس میں کمی و بیشی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان ان تینوں شخصوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کسی کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اس کی قلبی کیفیت بہ طرح طرح کی دھمکیاں اور

عملی تحقیقات وغیرہ مطلق اپنا اثر نہیں ڈال سکتیں۔ اسے ہزار کہوچوں کا توں پڑا رہتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے مریٹ جاتا ہے کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اس کے معتقدات میں جنبش نہیں دے سکتی اور ایک اکیلا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس صبر نفس میں قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات ہے کہ اعتقاد بعیدہ گرہ کی سی ہے جو خدمت اور ضعف کو قبول کرتی ہے یہ ایسی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کرنے کا۔ وہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں جنہوں نے علوم اور اعتقادات کے نام سنے ہیں اور ان کی تہ تک پہنچنا تو درکار ان کی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا بھی ان کو نصیب نہیں تو یہ چنداں بعید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنی یعنی تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو عمل میں لائے نہیں چھوڑتے۔ ہاں یہ بات البتہ قابلِ غور ہے کہ ایسا ایک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد اور وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ کثرتِ طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور نہضت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں کو تجربہ ہے جن کو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانے کا موقع ملا ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرتِ طاعت سے قلب میں ایک ایسی خشکئی اور تروتازگی پیدا ہوتی ہے جو مصیبت کی صودت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بے جا باتوں کے ارتکاب سے قلب تازہ کیوں نہ ہو بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی نورانیت

بالکل محو ہو جاتی ہے۔ عرض طاعات سے قلب کی نذرانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا ہے۔

ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اس بات کو مان لے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اس کے معتقدات بہرے بڑے بڑے فصیح و بلیغ لیکچرار کی مخالفاً تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جس کی عملی حالت بہت گرمی ہوئی ہو۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی اس کے دل پر فوراً قابو پا سکتا ہے اور ان کی آن میں اس کے اعتقادی امور کی بجائے اس کے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کرنے کا معتقد ہو اگر کبھی اس کے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اس کو اپنی گود میں بٹھانے کا موقع ملے تو یقیناً اس کے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہضت پیدا ہو جائے گی یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو اگر اس کو اس کے آگے تعظیم بجالانے کا موقع ملے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم اور محبت میں اور بھی دیا دتی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجالانے کے لیے مامور کیے گئے ہیں۔ جن کی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا تعالیٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

مسئلہ اقصیٰ اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الہی ایک فقہی مسئلہ ہے۔ جس کی نسبت علم الکلام میں بحث کرنا مناسب ہے۔ مگر تاہم ہم اس کی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرنے والے کا چھوٹے اور بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار

انبیاء علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں اختلاف ہے۔
 تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً
 پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے نہ انی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب
 سے منع کرنے کا مجاز ہوگا تو ہم یہ چھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اس
 کے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ
 مسلمان ہمیشہ کافروں سے جہاد کرتے رہے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض
 متقی اور بعض فاسق اور گنہگار تھے۔ اور ان کو نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور نہ صحابہ التابعین
 کے زمانہ میں ان کو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے
 پینے والا کسی شخص کو قتل کرنے سے منع کر سکتا ہے یا نہیں ظاہر ہے کہ
 کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ریشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک
 سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کرنے کا کیوں مجاز نہ ہوگا ضرور ہوگا۔
 بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص
 کسی فعل کا ناجائز مرتکب ہو وہ اس شخص کو منع کر سکتا ہے۔ جو ایسے امر
 شنیع کا مرتکب ہو جو اس کے فعل ناجائز سے عدم جواز میں بڑھ کے ہو۔
 مگر اپنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا۔ ان کا یہ قول بالکل لغو ہے
 کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ گناہ ہے اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے
 کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ آقا خود شراب
 پیتا ہے۔ مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو ہرگز یہ کام کرنے نہیں دیتا۔ اور
 ان کو یہ کہتا ہے کہ ہم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے، اور اسی
 طرح تم کو شراب نوشی سے روکنا بھی مجھ پر واجب ہے۔ ایک امر واجب
 تو مجھ سے ترک ہو رہا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک
 مستلزم نہیں ہے۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز

ہو تو کوئی ایک خرابیاں لازم آئیں گی۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ
 ہجرۂ زنا کر رہا ہے۔ عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھایا تو وہ کہتا ہے
 منہ نہ کھولو۔ کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو نا محرم کے آگے
 منہ کھولنا حرام ہے اور تجھ پر اگر جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ منہ سے
 کپڑا اٹھانے میں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر وہ چیزیں واجب
 ہیں جو عمل اور دوسروں کو امر کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تارک ہوں مگر
 دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز و طہارت
 مجھ پر واجب ہیں۔ وضو تو نہیں کر سکتا۔ مگر نہانہ پڑھ لیتا ہوں۔ ایسا ہی
 ایک کہتا ہے کہ سحری کھانا اور روزہ رکھنا دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ سحری
 تو کھا لیتا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا۔ غرض اگر فاسق امر بالمعروف کا
 مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑے گا۔ حالانکہ یہ قوف
 سے یہ قوف شخص بھی ان کو تسلیم نہ کرے گا۔

مختصر یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کر لینی چاہئے اور جب
 خود ہی عملی حالت آدمی کی گری ہو تو دوسروں کو پسند و نفیحت کرنے
 کا اس کو کیونکر حق حاصل ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتی کا عورت کو منہ سے کپڑا اٹھالے سے
 منع کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے۔ کیونکہ ہم بد چھتے ہیں کہ ذاتی
 کا یہ کہنا کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ اٹھاؤ ایسا کرنا تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے
 یا واجب ہے یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے تو مدعا ثابت ہے۔ اگر مباح
 ہے تو ایک مباح امر کے مرتکب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے
 تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اس کا یہ قول واجب اور موجب
 ثواب تھا اور زنا کرتے وقت یکایک حرام ہو گیا ہے اس کلیہ قول شرح کے

کے ایک حکم کی حکایت ہے۔ اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت حلیٰ عنہ سے مطابقت ہے یا نہیں۔ اگر مطابقت ہے تو مصادیق در نہ کاتب ہوگی مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابقت ہے۔ نماز اور روزے کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اس کے لیے شرط ہے۔ تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سر امر گناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لیے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے جس کا وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لیے پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس پر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو عمل فساد ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس پر قائم نہ کر دو صرف تمہارا نہ باتی کہہ دینا چاہا رہے نہ دیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان بنو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا بلکہ یہ بھی ناجائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہونے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارہ میں ہدایت کرے اور یہ بھی ناجائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے

تیسری فصل

خلافت مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرنے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اس لیے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہوگا اس کے خلاف کوئی ردشن اختیار کی جائے تو وہ وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی

اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اس کی تہ تک پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو امام المسلمین یا خلیفہ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے اور اس کا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ کسی شے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور بس۔ ہاں اگر وجوب کے یہ معنی کیے جائیں کہ جس کے کرنے میں فائدہ اور نہ کرنے میں دُنیا میں قدرے نقصان ہو تو اس معنی کے مطابق عقلاً بھی خلیفہ المسلمین مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں کا اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کریں گے۔ جس پر ایمان کا دار و مدار ہے۔ وہ یہ ہے کہ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتمم بالشاں کام ہے اور یہ امر خلیفہ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفہ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ اب یہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی انتظام خلیفہ المسلمین کے سوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے لہو و لعب اور عیش و عشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لاموت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس ستر عورت کے لیے کپڑا اور کھانے کے لیے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانروا نہ ہو تو دن میں ہزار ہا قتل ہو جائیں ساکین اور غرباء کے رہے سہے مال چھین لیے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام خانہ جنگیوں اور کشتِ خون میں عبادت کی

فرصت لوگوں کو نہ ملے غرض یہ ایسی برہمچاری بات ہے جو محتاج دلیل نہیں
تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہو گیا
ہے تو لاکھوں جانیں تباہ ہو گئیں۔ درختیں خراب کر دی گئیں۔ موشی تباہ
کئے گئے۔

دوسرا پہلو یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ ہم اپنی خواہشوں کے مطابق کسی
کو خلیفہ نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس میں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں جو
دوسروں میں نہ ہوں اور جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ یہ
امتیاز تب حاصل ہو سکتا ہے جب انسان میں ملکی انتظام اور رعایا کی
دینی اور دنیاوی تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو اور اس قسم کی
استعداد کفایت شعاری اور اعلیٰ درجہ کی پرہیزگاری پر مبنی ہے اور
ان کے علاوہ خلیفہ کے لیے قوم قریش سے ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے **الائمه من قریش**۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے خلیفہ کے لیے عام لوگوں سے ایک
امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر ممکن ہے قریش میں بھی بہت سے
اشخاص ان صفاتوں سے موصوف ہوں تو پھر اس معاملہ کے تصفیہ کے
لیے کوئی ایسی بات ہونی چاہیے جو خلیفہ بنانے کا اصلی اور صحیح معیار بن
سکے اور جب ہم اس میں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بنانے کا
اصلی معیار یا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی
اولاد یا قریش سے کسی کو دلی عہد کر دینا یا چند ایسے سربراہوں سے وہ اشخاص
کا کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو اپنا خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جن کے اس
فعل پر تمام لوگ بیعت کر لیں اور اس کو اپنا خلیفہ تسلیم کر لیں۔
اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے
ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی

سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ عرض ہے کہ لوگوں میں کشت و خون نہ ہونے پائے ان کو دنیاوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کی جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریاد رسی کی جائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم پہنچائے جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہو گا۔ جس میں قضا کی شرطیں مفقود ہیں مگر علماء سے وہ فتویٰ لے کر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے یا اسے معزول کرنا واجب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی قسم کی شورش اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اس کی بجائے ایسے شخص کو کھڑا کرنا جس میں قضا اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے اور اگر شورش اور جنگ کے سوا کرنا ناممکن ہو اس کو اپنی حالت پر رکھ کر اس کی اطاعت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ و جدل سے ہزار ہا جانوں کی ہلاکت اور کئی ایک مولیٰ کی تباہی ہونے ضروری ہے۔ جس کے درپے ہونا شرعاً ممنوع و نا جائز ہے اور اصرار قضا اور خلافت کے لیے مطلق علم ضروری ہے۔ جس کے لیے علماء کافی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے۔ ویسے عدالت اور نقوی کی قید کو بھی اڑا دینا چاہیے ورنہ تینج بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہم کو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی ہے اور عدالت کی صفت میں کون سی مجبوری ہے۔ جس کی وجہ سے ہمیں اس میں بھی مسامحت کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض اہل مہیبہ کا قول ہے تو ہم کہیں گے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوتا ہے۔

تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابوبکرؓ حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت پر مبنی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں۔ بعض شیعہ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو م اللہ وجہہ کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا خلاف کیا ہے۔ اور حدیث دانستہ اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ ان کی بے وقوفی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر حضرت علیؓ اور ان کے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ ماحمد جو ابوبکرؓ سے جلالت۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علیؓ نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو ان کی مدح سراٹھائی میں یہاں تک غلو سے کام لیا ہے کہ ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ گناہوں اور غلطیوں سے ان کو بالکل معصوم قرار دیا ہے اور بعض اس حد تک ان کے ستر آگئے ہیں کہ ان کے حق میں در دیدہ اور گندہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی مگر اہل السنۃ والجماعت جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس دریں پالیسی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا اور واقعات بھی اسی کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث بنویر مہاجرین اور انصار کی مدح سراٹھائی سے بھری پڑی ہیں تو اتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو تو حقیقی کلمات سے یاد فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں اصحابی سے کالجورہ بالیومہ بالیومہ قتلت یتیمہ قتلت یتیمہ۔ (میسرہ)

اصحاب ستاروں کی مانند ہیں جن کی پیروی کر دگے ہدایت پاؤ گے) نیز آپ کا ارشاد ہے۔ خیر الناس قرفۃ ثم الذین یملئہم۔ (میرا قرن بلحاظ برکات کے اچھا قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظن سے کام لینا چاہیے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں ان میں اکثر حصہ تو بعض شرکاء النفس و انفسیوں کے تعصب اور ہٹ دھرمی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض باتیں صحیح ہیں۔ مگر ان کو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہیے اور تاویل سے کام لینا چاہیے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ۔ حضرت عائشہ صدیقہ کاعمرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں جن سے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہیے کہ آپ صلح کرنے اور آتش جنگ کو بجھانے کے لیے تشریف لے گئی تھیں۔ اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی بھی اجتہادی غلطی سمجھنی چاہیے۔

اس کے علاوہ جو جو غلط اتہامات بعض صحابہ پر لگائے گئے ہیں۔ ان میں زیادہ حصہ رافضیوں اور خارجیوں کی گپوں کا نچوڑ ہے۔ جو بالکل بے سرو پا ہیں۔ کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تیار ہے رد بردہ پیش کی جائے تو پہلے اس کی صحت اسناد کی طرف توجہ کرنی چاہیے تو اگر کسی روایت کا اسناد متہارے نزدیک صحت کو پہنچ جائے تو اس کو کسی اچھے عمل پر محمول کر دیا اگر ایسا نہ کر سکو تو اتنا کہہ دو کہ اس میں کوئی ضرورت تاویل ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ مگر خیال رکھنا چاہیے کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تیار نہ دل میں نہ گزرنے پائے۔ کیونکہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تہارے دل میں کچھ بدظن ہو اور تم اس پر لعن و طعن کرتے رہو اور واقع میں وہ ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کبھی مسلمان کی نسبت تمہیں حسن ظن ہو اور واقع میں

وہ برا ہو۔ اب تم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس حالت میں اچھا کہنا چاہیے یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا کہلانے کے مستحق ہو گے۔

اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر تیز باندی اور منہ آئے سے اپنے آپ کو روک رکھے تو اس کا یہ سکوت اسے کوئی ضرر نہ دے گا۔ بخلاف اس کے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کے حق میں بیہودہ گوئی اور دریدہ دہنی سے کام لے گا تو اس سے وہ یقیناً ناقابل معافی اخلاقی جرم کا مرتکب ہو گا اور اپنے ایمان کو اپنے ہاتھوں سے برباد کر دے گا۔

یہ تو عام صحابہ کا حال ہے۔ اب رہے خلفائے راشدین۔ سو وہ تمام صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں اور جیسے ان کی خلافت یکے بعد دیگرے متعاقب ہوئی ہے۔ اسی ترتیب سے ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ ہمیں بذریعہ وحی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایندو جل و علا کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ سب سے افضل ہیں کیونکہ یہ اخبار من الغیب ہے جس کا علم سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جن سے یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے نیچے درجہ کا ہے۔ بلکہ قرآن و احادیث میں تمام صحابہؓ کی تعریف کی گئی ہے اور اعمال بھی کسی کی افضلیت کا معیار نہیں قرار دیئے جاسکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جن کی ظاہر اعلیٰ حالت بہت کچھ گہری ہوئی ہوتی ہے۔ مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی۔ نمازی۔ روزہ دار اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر کسی باطنی نفاق اور حباثت کے باعث خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے

والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہماری سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے اور ہو کچھ جاتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسی کی افضلیت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور وحی کا پتہ بغیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہؓ سے بڑھ کر نہ کوئی شخص آنحضرتؐ کے حالات سے واقف ہیں اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا اور تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی نص کر دی ہے۔ اور اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے بس یہ ہے خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا معیار جس کی بناء پر اہل السنۃ والجماعہ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتے ہیں۔

پہوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے | اس امر میں ہر ما تمام مذاہب کے پرروں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکلی گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو ایک ہی لاطھی سے ہانک دیا ہے اور اگر آپ اسی مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلے آپ کو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے یعنی کسی شخص کی نسبت اس کے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ دینا یہ ایسا امر ہے جو سماجی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو

سکتا اور جس میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ کسی کو کافر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ اس کے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس کو مسلمان عدت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا مال اور جان محصوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ نیز اس کا قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے اور عقل کے ذریعہ کسی کا جھوٹا ہونا یا اس کے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ کسی کا مومن یا کافر اور اس قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں اور جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ میں جائے گا۔ ویسے شرع سے اس کا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا یعنی کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائے گا۔ ہاں جھوٹ کا بیج ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا بے شک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں دیکھنا تو یہ ہے کہ یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اس بات کا علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیرِ نظر رکھنی چاہیے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے اور جب کسی کا کافر ہونا بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہو گا۔ حقیقت میں کفر کا معیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہے۔ جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ پہلا مرتبہ یہودیوں۔ نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ ان کا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور ہر ایک

کفر ہے جس کو نص سے ثابت ہونے کا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ | دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) اور دہریہ منکرین صانع کی تکذیب کا ہے۔ یہ پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے تو قائل ہیں مگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں اور براہمہ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں۔ اور ادھر براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں اور دہریہ سرے سے خدا ہی کا انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ | تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تو قائل ہیں لیکن ساتھ ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے جو مخصوص شریعہ کے خلاف ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیشک نبی برحق تھے اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپ کی یہ غرض تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت کی اصلاح ہو جائے۔ مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ جدائی اسرار کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ اس لیے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں اگرچہ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دھبہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں ان کو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے اور یہی تین مسئلے ان کے نزدیک معرکتہ آلاہہ مسئلے کہلاتے ہیں۔

- (۱) جس طریق پر اہل السنۃ والجماعۃ حشر کے قائل ہیں۔ اس سے انکار
- (۲) خداوند تعالیٰ کلیات کو جانتا ہے۔ جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا علم صرف عقول عشرہ ہی کو ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی نہ بانی نہیں ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں کیونکہ ان کے یہ تینوں مسائل مخصوص قطعیت سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ | چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے اس قسم کے لوگ جھوٹ کو خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ان کا یہ خیال ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کو مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے خلاف دیکھتے ہیں۔ وہاں اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حقیقی الوسع کا فرقہ کہنا چاہیے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جائیں صحابہ کو دینی جوئے و قبیلہ ہو کر ناز ادا کرتے ہیں اور زبان سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں۔ کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہزار ہا کافروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ ان کی نسبت خاموشی اختیار کی جائے تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اس کے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)

اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اس کے کہ اس مختصر سی کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ طرح طرح کے فتنوں اور شور و خروش کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور ضد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں غیر ان کا جو جھگڑا ہے کہ میں۔ ان کو کافر نہیں کہنا چاہیے کیونکہ کفر کی بنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں بن سکتی۔ اور نہ اس کا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً کو تکذیب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذریعہ تواتر ثابت ہے مثلاً کوئی کہے کہ نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبوی اس سے دکھائی جائے تو کہہ دے کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثابت ہونا مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہو۔ اور بعد میں اس میں تحریف کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلم نہیں کہ مکہ (معظمہ) اور کعبہ کہاں ہے اور جس مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فریضہ حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جس کا ذکر قرآن اور احادیث میں آیا ہے اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جا کر فریضہ حج ادا کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہیے۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی تکذیب واقع ہوئی ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں اور جو امور تواتر سے ثابت ہوں ان کے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ معتزلہ بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں مگر ان کے انکار اور ان کے انکار میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ جن باتوں پر ان کے انکار کی بناء ہے۔ ان کا سمجھنا ہر کہ وہ کام نہیں۔ ان کی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان ہوئے تھوڑے عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اس کو تواتر سے یہ امور نہ پہنچے ہوں اور وہ ان سے انکار کرے تو جب تک تواتر کے ذریعہ اس کو یہ امور نہ پہنچ لیں اس کو کافر نہ کہا جائے گا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی مشہور غزدے یا مثلاً حضرت حفصہ بنت عمر کے ساتھ آپ کے نکاح یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا دار و مدار ہوا اور جس پر

ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے بھی کفر لازم نہیں آتا کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے شبہ ہیں۔

چھٹا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور تواتر سے ثابت شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اس کے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خطا ممکن ہے۔ کیونکہ اس کے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے جس میں تواتر کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ نظام کے آگے جس قدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ ان کی تاویل کر دیتا ہے اور تم نے اپنے اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے۔ کیونکہ کل تابعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور اس کا خلاف کرنا ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث کا لُحْیَہ بُغْیَہُ مَنے اور خدا تعالیٰ کا خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ پیش کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ حدیث میں نبی کے معنی رسول کے مقابل ہوں اور النَّبِیِّیْنَ سے الواعزم پیغمبر مراد ہوں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی الواعزم پیغمبر نہیں آئے گا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ النَّبِیِّیْنَ کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام تخصیص بھی ممکن ہے اس

قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے کیونکہ الفاظ ان پر ساف دلالت کر رہے ہیں۔ علاوہ انہیں قرآن کی آیتوں (جن میں بظاہر خدا کی ایسی صفتیں مذکورہ ہوئی ہیں جو ممکنات کی صفات کی سی ہیں) میں ہم ایسی دراز قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ہاں اس شخص کی تردید یوں ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے۔ لافجی بعدی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق نبیا ہیں۔ غرض ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دیے ہیں جو بمنزلہ اصول کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف پر حاوی ہے۔ اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے۔ جو تکذیب کے ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ قرآن کی تکذیب ہے۔ ہاں بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشارے سے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے جو اس قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی نیت ان کو سجدہ کرنے کی نہیں

ہوتی۔ اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کافر نماز باجماعت ادا کرے اور ہمیں پختہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجباتِ کفر کے اسی قدم بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور ان کے تعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس کی وجہ سے علم کلام سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہے ان پر کوئی روشنی نہیں ڈالی اور بعض نے اس لیے ان پر کوئی توجہ نہیں کی کہ ان کا معرفت سے تعلق ہے کیونکہ اگر موجباتِ کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر اور جہالت پر مبنی ہیں تو بے شک علم کلام کے دائرے آجاتے ہیں لیکن اگر ان کو اس جہلو سے دیکھا جائے کہ ان کے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہوں گے

خَيْرُ الْمَقَالِ

فِي

تَحْذِيرُ الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ

للامام الهام ابی حامد محمد غزالی رحمتہ اللہ علیہ

جس کو

مولوی سید ممتاز علی صاحب مترجم چیف کورٹ پنجاب لاہور

نے

زبان عربی سے ترجمہ کیا

مع

حواشی مفیدہ از مترجم

۱۸۶۹ء

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون
۱	امام صاحب کے ایک دوست کا سوال در بارہ تحقیق مذہب ..
۲	اُس کا جواب
۴	کُل مولود یولد علی الفطرۃ
۱۰	علم یقینی کی تعریف
	غلطی حواس کی بناء پر امام صاحب کو عالم محسوسات کے باب
۴	میں شکوک پیدا ہوئے
۱۴	امام صاحب کے شکوک در بارہ عقلیات و نظریات
۱۵	خواب کی بناء پر کسی اور ادراک فوق الثقل کا امکان
"	شاید یہ ادراک صوفیہ کو حاصل ہوتا ہے
۱۶	یا شاید یہ ادراک بعد الموت حاصل ہو
"	دو ماہ تک امام صاحب نفسی خیالات رکھتے تھے
۲۰	مدعیان حق کے چار فرقے
۲۱	تدوین علم کلام
۲۳	کتب کلام میں لا طیل ترقیقات فلسفیانہ
	کسی علم پر نکتہ چینی کرنے سے پہلے اُس میں کمال پیدا کرنا
۲۵	چاہئے

صفحہ	مضمون
۲۸	امام صاحب تحصیل علم فلسفہ میں مصروف ہوئے.....
۲۹	فلاسفہ کے تین اقسام ہیں.....
۳۰	۱- دہریت.....
۳۰	۲- طبیعیت.....
۳۱	۳- آئینیہ.....
۳۲	تکفیر بوعلی سینا و بونصر فارابی.....
۳۵	فلسفہ کے پچھ اقسام.....
۳۶	۱- ریاضی.....
۳۶	علم ریاضی سے دو آفتیں پیدا ہوئیں.....
	آفت اول - یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلام بحق
	ہوتا تو اس کی حقیقت فلاسفہ ریاضی داں پر مخفی
۳۷	نہ رہتی.....
	آفت دوم - بعض جاہل خیر خواہان اسلام نے انکا
	علوم ریاضی کر کے اسلام کو بدنام اور مخالف علوم
۳۸	حکمیہ شہور کیا.....
۳۹	۲- منطق.....
	قواعد منطقی سے دین کو کچھ تعلق نہیں بلکہ اُنکے
۵۰	انکار سے خوف بد اعتقادی ہے.....

صفحہ	مضمون
۵۱	۳۔ طبعیات.....
۵۲	بجو چند مسائل انکار طبعیات شرط دین نہیں ہے۔۔۔
۵۸	۴۔ الہیات.....
۶۹	تین مسائل میں تکفیر واجب ہے.....
۷۱	(۱) انکار حشر اجساد.....
۷۶	(۲) باری تعالیٰ عالم بالجزئیات نہیں ہے.....
۸۰	(۳) عالم قدیم ہے.....
۸۲	دیگر مسائل میں تکفیر واجب نہیں.....
۸۴	۵۔ سیاست مدن.....
۸۵	۶۔ علم اخلاق.....
۸۶	اس علم کا ماخذ کلام صوفیہ ہے.....
۸۶	امتزاج کلام صوفیہ و فلاسفہ سے دو آفتیں پیدا ہوئیں.....
۹۱	آفت اول - ہر قول فلاسفہ سے بلا امتیاز حق و باطل انکار کیا گیا.....
۹۱	آفت دوم - فلسفہ کے بعض اقوال کے ساتھ چھوٹے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں.....
۹۳	امام صاحب مذہب اہل تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں.....

صفحہ	مضمون
۹۴	خلیفہ وقت کا حکم امام صاحب کے نام.....
۹۵	امام صاحب سے بعض اہل حق رنجیدہ ہوئے کہ تردید مجاہدین سے اُن کے شبہات کی اشاعت ہوتی ہے.....
۹۶	مُشَبِّہ مذکورہ بالا کا جواب.....
۹۸	بعض خدشات اہل تعلیم کا جواب.....
۱۰۴	امام صاحب کی تصانیف تردید مذہب اہل تعلیم میں.....
۱۱۱	طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم اور عمل دونوں کی ضرورت ہے۔ امام صاحب نے قوت العلوب و دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا.....
۱۱۳	صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے..... امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تعلق کرنا ضروری سمجھتے ہیں.....
۱۱۴	بغداد سے نکلنے کا عزم ۱۱۸۸ھ ہجری.....
۱۱۵	امام صاحب کی زبان بند ہو گئی اور وہ سخت بیمار ہو گئے.....
۱۱۶	امام صاحب سفر مکہ کے بہانہ سے بغداد سے نکلتے ہیں.....
۱۱۷	امام صاحب کا قیام دمشق میں.....
۱۱۸	زیارت بیت المقدس.....
۱۱۹	سفر حجاز.....

صفحہ	مضمون
۱۱۷	امام صاحب واپس وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی...
۱۱۸	امام صاحب کو خلوت میں مکاشفات ہوئے.....
۱۱۹	طہارت کی حقیقت.....
۱۲۰	حقیقت نبوت ذوق سے معلوم ہوتی ہے.....
۱۲۲	حقیقت نبوت کیا ہے.....
۱۲۳	خواب خاصیت نبوت کا نمونہ ہے.....
۱۲۵	سکرین نبوت کے شبہات کا جواب.....
	نبوت کا ثبوت اس عام اصول پر کہ امام ایک مکہ ہے جس کا
۱۲۵	تعلق کل علوم سے ہے.....
	کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ مشاہدہ یا تواتر ثابت ہو سکتا
۱۲۸	ہے.....
۱۳۰	محض معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں.....
۱۳۲	ارکان و حدود شرعی کی حقیقت.....
۱۳۵	اسباب فتور اعتقاد.....
۱۳۵	بعض مشکلیں کے اداہم.....
	امام صاحب خلوت ترک کرنے اور لوگوں کے ملحدانہ خیالات کی
۱۴۱	اصلاح کا ارادہ کرتے ہیں.....
	سلطان وقت کا حکم امام صاحب کے نام کو نیشاپور جاؤ اور

صفحہ	مضمون
۱۴۲	بد اعتقادی کا علاج کرو
۱۴۳	امام صاحب ذی القعدہ ۴۹۹ ہجری میں نیشاپور پہنچے
۱۴۵	تتمہ ذکر اسباب فتور اعتقاد اور اُس کا علاج
۱۴۷	ثبوت نبوت ایک مثال سے
۱۴۹	ایک اور مثال
۱۵۰	ارکان احکام شرعی کی توضیح بذریعہ ایک تمثیل کے
۱۵۲	ہمارے کل معتقدات کی بناء تجربہ ذاتی پر نہیں
۱۵۴	صُف اِیمان یوحیہ بد اخلاقی علماء اور اُس کا علاج
۱۵۷	خاتمہ
	بعض حواشی
۵۴	بحث تلازم اسباب طبعی
۶۹	مسئلہ شرا جساد
۷۸	مسئلہ کُلیت علم باری تعالیٰ
۸۱	مسئلہ قدیم عالم
۱۲۵	حقیقت نبوت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دِیَاح

امام مُجْتَبَیّ الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ اکابر علماء دین سے ہوئے ہیں۔ شہہ ہجری میں بمقام طوس پیدا ہوئے۔ اور شہہ ہجری میں انھوں نے رحلت کی۔ وہ اپنے زمانہ کے فاضل مجتہد اور حاوی علوم منقول و منقول تھے۔ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تطبیق بین العقول والنقول کا طریق ایجاد کیا اور اُسکو کمال پر پہنچایا۔ کتاب المنقذ من الضلال امام صاحب کی تصانیف سے ہے جو انھوں نے آخر عمر میں بمقام نیشاپور اپنے انتقال سے کچھ عرصہ پہلے تحریر فرمائی۔ اگرچہ یہ نہایت مختصر سی کتاب ہے۔ مگر اس میں بعض نہایت ضروری مطالب اور مضامین اہم بیان کئے گئے ہیں۔ ایک خاص بات جو امام صاحب کی کسی اور تصنیف

میں نہیں پائی جاتی۔ اور صرف اسی تصنیف میں پائی جاتی ہے یہ ہے۔ کہ اس میں امام صاحب نے اپنے خیالات کی مسلسل تاریخ بیان کی ہے۔ اور اُن میں جو جو تبدیلیاں اور انقلاب وقتاً فوقتاً واقع ہوئے اُن کا عبرت انگیز طریق میں ذکر کیا ہے۔ غرض یہ کتاب آئینہ ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے واردات قلبی کا جس اُن لوگوں کو جو تحصیل علوم فلسفہ کے شائق ہیں نہایت عمدہ نصیحت حاصل ہو سکتی ہے۔

نصیحت گوش جان لیں کہ انجان دوست ڈانڈ + جو امان سدا و تمند پسند پیر دانا را میں نے مناسب سمجھا کہ اس کتاب کا اُردو زبان میں با محاورہ سلیس ترجمہ کروں تاکہ خاص و عام اُس سے فائدہ اُٹھا سکیں۔ الحمد للہ کہ یہ کام اواخر بیچ الاول سنہ ۱۳۱۰ ہجری میں ختم ہوا +

امام صاحب نے اپنے زمانہ کے علماء اور ان کے طریقِ جہل اور لوگوں کے فتور اعتقاد وغیرہ کی نسبت بعض ایسے امور تحریر فرمائے ہیں جو اس زمانہ کے حالات سے مشابہ ہیں یا باتدک تغیر اُن پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ میں نے ایسے مقامات پر حواشی لکھے ہیں جن میں بتایا ہے کہ یہ امور اس زمانہ کے حالات پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں +

امام صاحب کے حالات سے جو اس کتاب میں درج ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو ابتداءً علم فلسفہ سے سخت مضرت پہونچی تھی اور

اُن کی حالت نہایت خطرناک ہو گئی تھی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اُن کی شکلات آسان کر دیں اور اُن کو ایسی ہدایت بخشی کہ وہ باعث ہدایت خلقت ہوئے۔ اور قبولیت عام نے ان کو امام حجتہ الاسلام کا لقب دیا۔ چونکہ امام صاحب فلسفہ کے مسلک اثر کا ذاتی تجربہ حاصل کر چکے تھے اس لئے جہاں تک اُن کے بس میں تھا اُنھوں نے مسلمانوں کو اس کی آفات سے ڈرایا اور تردید فلسفہ اپنی زندگی کا اعلیٰ مقصد قرار دیا۔ یہ جوش درجہ غلو تک پہنچ گیا تھا اور کیونکہ نہ پہنچتا۔ جبکہ فلسفہ کے نہریلے اثر سے امام صاحب سے جید عالم کے خیالات مذہبی محفوظ نہ رہ سکے تو عوام الناس کی نسبت کیا کیا اندیشے تھے جو نہیں ہو سکتے تھے۔ اور ایسے شخص کے دل میں جو محبت اسلام سے سرشار ہو اور خدمت اسلام کو اعلیٰ ترین عبادت سمجھتا ہو فلسفہ کی طرف سے کیا کیا بنص و بد گمانیاں تھیں جو پیدا نہیں ہو سکتی تھیں؟ خلفاء عباسیہ کا دور حکومت تھا۔ لوگوں کی طبیعتیں فلسفہ و حکمت کے ذوق و شوق سے لبریز ہو رہی تھیں اور اُس زمانہ کی مجالس علمی اور اُمراء کی صحبتوں میں بھی حکمت و فلسفہ کے چرچے رہتے تھے۔ غرضکہ زمانہ کا عام میلان شیوع حکمت و فلسفہ کی طرف معلوم ہوتا تھا۔ امام صاحب جو خود اپنے نفس پر علوم حکمیہ کے بد نتائج اور اُن کا طعنانہ اثر محسوس کر چکے تھے۔ اس حالت زمانہ کو دیکھ کر نہایت سرسیمہ ہوتے تھے۔ آخر اُنھوں نے بلا خیال اس

بات کے کہ جس عظیم الشان مہم کو وہ اُٹھے ہیں وہ ایک جریدہ شخص کا کام نہیں ہے تردید فلسفہ کا بیڑا اٹھایا اور صرف قرآن مجید کی قوت پر بھروسہ کر کے تمام علمی دنیا سے جنگ کیا۔ امام صاحب نے اہل اسلام کے دلوں کو فلسفہ سے بیزار کرنے کے لئے اور اُس کی نفرت اُن کے دلوں میں بٹھانے کے لئے صرف اُن مسائل کی تردید کافی نہیں سمجھی جو علانیہ اسلام کے برخلاف تھے۔ بلکہ اُنہوں نے کوئی پہلو جس سے فلسفہ کی مخالفت واجب یا نا واجب ممکن معلوم ہوتی تھی اختیار کئے بغیر نہ چھوڑا۔ چنانچہ امام صاحب کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے ملاحظہ سے واضح ہوگا۔ کہ اُنہوں نے بعض ایسے مسائل میں بھی جو خود اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہیں محض اس بنا پر مخالفت کی ہے کہ وہ مسائل گو فی نفسہ صحیح ہیں الا دلائل فلسفہ سے اُن کا ثبوت ناممکن ہے۔ جس شے سے اس وجہ کا سخت عناد ہو تو اُسکی مذمت میں کبھی نا واجب مبالغہ ہو جانا ایسا امر ہے جو بمقتضائے فطرت انسانی ہر انسان کو پیش آتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب بھی کہیں کہیں اس کتب میں فلسفہ کی مذمت میں حد مناسب سے تجاوز کر گئے ہیں۔ میں نے حاشی میں ایسے مقامات پر گرفت کی ہے۔ مگر حاشا کہ مجھ کو امام صاحب کی تحریر پر اس قسم کی ہمتہ چینی کرنے سے اُن کی شان میں کسی طرح سے سوراہی کرنا یا اُن کی تحقیق کی نسبت استخفاف کرنا یا اپنی نمود منظور ہو۔ میں خود اُن کی تصانیف کا

خوشہ چین ہوں۔ اور اُن کو اپنا مقتدا و پیشوا جانتا ہوں۔ بعض امور میں جو میں نے امام صاحب سے اختلاف رائے کیا ہے وہ اس قسم کا ہے کہ اگر امام صاحب اس وقت زندہ ہوتے اور اُن امور پر ٹھنڈے دل سے غور کرتے تو وہ یقیناً اپنی رائے کو بدلتے + اس مختصر سی تحریر میں امام صاحب کے حالات زندگی بیان کرنا بے موقعہ ہے۔ اگر حیات مستعار باقی ہے۔ تو انشاء اللہ ہم سیرۃ الغزالی بالاستیعاب علیحدہ لکھیں گے۔ نقطہ +

العبدا المذنب

متنازع علی

مترجم چیف کورٹ پنجاب

لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سب تعریف اللہ کو زیبا ہے۔ جس کی ستائش ہر ایک تحریر و تقریر کا آغاز ہے اور درود ہو حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صاحب نبوت و رسالت کے ہیں اور ان کی آل و اصحاب پر جنہوں نے خلقت کو ہدایت کر کے گراہی سے نکالاً

امام صاحب کے ایک دوست کا سوال مد باہ تحقیق مذہب

اے برادر دینی تو مجھے سے سوال کیا ہے کہ میں

تجربہ پر علوم کے سرگزشت و غایات اور مذاہب کی کٹھن

راہیں اور صعوبات ظاہر کروں۔ اور تجربہ کو اپنی سرگزشت سناؤں۔ کہ میں نے مختلف

فروق سے جن کے راہ اور طریق ایک دوسرے سے متناقض تھے۔ حق بات کو کس طرح

چنکر اختیار کیا اور تقلید کے گڑھے سے نکل کر کبھی آج بصیرت پر پہنچنے کی

جرات کی۔ اور اول علم کلام سے کیا کیا استفادہ کیا اور ثانیاً اہل تعلیم کے طریقوں

پر جن کے نزدیک۔ ادراک حق صرف تقلید امام پر موقوف ہے کس قدر حادی ہوا

اور ثالثاً علم فلسفہ کی کیا کیا بُرائیاں ظاہر کیں اور سب سے آخر کس طرح طریقہ تصوف

مجھ کو پسندیدہ ترین نظر آیا۔ اور اقوال خلقت کی بے انتہا تفتیش میں مجھ کو کیا حق الامر معلوم ہوا۔ اور وہ کونسا امر تھا جو باوجود اس امر کے کہ بعد ازیں کثرت سے طلبہ تجھے مجھے اشاعت تعلیم سے مانع آیا۔ اور جبکی وجہ سے بعد عرصہ دراز میں نیشاپور واپس جانے پر مجبور ہوا۔ سو میں اس امر کو معلوم کر کے کہ تیری رغبت صادق ہے تیرے سؤل کا جواب دیتا ہوں اور اللہ سے مدد مانگ کر اور اُس پر بھروسہ کر کے اور اُس سے طلب توفیق کی التجا کر کے آغاز سخن کرتا ہوں ۛ

جواب جاننا چاہئے۔ خدا تعالیٰ تمکو ہدایت بخشے اور اتباع حق کے لئے قلب سلیم عطا فرماوے۔ کہ اختلاف خلقت در باب دین و ملت اور پھر اختلاف امت در باب مذاہب جس سے بے شمار فرقے اور متناقض طریقے پیدا ہو گئے ہیں ایک دریائے عمیق ہے۔ جس میں بہت لوگ غرق ہوئے ہیں۔ اور بہت ہی کم ہیں جو اس سے سلامت نکلے۔ اور ہر فرقہ کا یہی زعم ہے کہ ہم ہی ناجی ہیں کُلّی جزیب بِمَا لَدَيْهِمْ فِرْحُونٌ۔ اسی تفرقہ کی نسبت مخبر صادق حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشین گوئی فرمائی تھی کہ قریب ہے کہ میری امت کے تہتہ فرقے ہو جائیں گے۔ جن میں سے صرف ایک فرقہ ناجی ہوگا۔ پس یہ وعدہ اب پورا ہوتا نظر آتا ہے۔ ابتدائے شباب سے اپنے ایام بلوغت سے جبکہ میری عمر ابھی بیس سال کی بھی نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت تک کہ اب میرا سن پچاس سال سے تجاوز ہوا میری ہمیشہ یہ عادت رہی ہے کہ میں اس دریائے عمیق کے منجھڑا میں بے دھڑک گھٹتا اور اُس کے گہرے گہرے اور خطرناک مقامات میں ڈرپوک پُزن دلوں کی مانند نہیں بلکہ بڑے دل چلے لوگوں کی طرح خطوط لگتا رہتا۔ میں

ہر تباہی میں جاوہنت تھا اور ہر مشکل پر ہمت ڈالتا تھا ہر بھنور میں جھینگر
کوڈ پڑتا تھا۔ اور ہر فرقہ کے عقیدہ کی جستجو میں رہتا اور ہر فرقہ کے مذہب کے
اسرار دریافت کیا کرتا تھا۔ کہ حق باطل اور سنت اور بدعت میں تمیز کر سکوں۔
کوئی اہل باطن میں نے ایسا نہیں چھوڑا۔ کہ اُس کے اسرار پر مطلع ہونے کا
مجھ کو شوق نہ ہوا ہو۔ اور کوئی اہل ظواہر میں سے ایسا نہیں رہا کہ اُس کے
علم کی حامل معلوم کرنے کا میں نے ارادہ نہ کیا ہو۔ کوئی فلسفی نہیں جس کے
فلسفہ کی ہدایت سے واقف ہونے کا میں نے قصد نہ کیا ہو۔ اور کوئی اہل کلام
ایسا نہیں جس کی تعزیر اور مجادلہ کے انجام پر مطلع ہونے کی میں نے جدوجہد
نہ کی ہو۔ میں ہر ایک صوفی کے اسرار تصوف پر واقف ہونے کا حریص رہتا تھا۔
ہر ایک عابد کی نسبت میں یہ سوچتا تھا کہ اُس کی عبادت کا آل کیا ہوگا۔ اور
ہر ایک نزدیکِ مشعل کی نسبت میں یہ جستجو کیا کرتا تھا کہ وہ کیا اسباب ہیں جن سے
لے اللہ تعالیٰ کی صفات و جود و صفاتِ تنزیہی میں مبالغہ کرنے سے وہ متضاد مذہب ٹپ

صفات پیدا ہوئے ہیں۔ ایک مذہب والوں کا تو یہ اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود ہر مکان
میں موجود ہے اور ہستی مخلوقات عینِ ہستی خالق ہے۔ اس مذہب کو مذہبِ حلول و اتحاد
کہتے ہیں۔ ہر اوست کا مذہب اور تمام دیگر مذاہب جن کے مُو سے یہ یقین کیا جاتا ہے۔ کہ
اللہ تعالیٰ نے کسی صورتِ خاص میں ظہور کیا اسی مذہبِ حلول و اتحاد کی مختلف
شنائیں ہیں +

دوسرے مذہب جو اللہ تعالیٰ کے تنزیہ و تقدیس میں مبالغہ کرنے سے پیدا ہوا ہے یہ ہے
کہ خدا تعالیٰ برسم کی بہت سے منزہ ہے۔ وہ نہ عالم میں داخل ہے نہ اُس سے خارج۔ نہ وقت

اُس کو زندیق اور معطل بننے کی جرأت ہوئی ہے۔ حقایق امور کی ادراک کا میں ہمیشہ سے پیاسا تھا۔ ابتدائے عمر سے یہ شوق میرے دل میں کھبا ہوا تھا اور خدا تعالیٰ نے میری فطرت اور سرشت میں ہی یہ بات رکھ دی تھی جس پر میرا کسی قسم کا بس اور اختیار نہ تھا۔ یہاں تک کہ لڑکپن کے زمانہ کے قریب ہی رابطہ تقلید مجھ سے چھوٹ گیا۔ اور عقاید موروثی ٹوٹ گئے

کُلُّ مَوْلُودٍ لَدُنَّ عَلٰی الْفِطْرَةِ

میں نے دیکھا کہ نصاریٰ کے بچوں کا نشو و نما دین نصرائی پر ہی ہوتا ہے اور یہود کے بچوں کا نشو و نما

یہودیت پر ہوتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بچوں کا نشو و نما اسلام پر ہوتا ہے۔ میں نے وہ حدیث بھی سنی ہوئی تھی۔ جو رسول خدا صلم سے بدیں مضمون مروی ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے والدین اُس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ پس میرے دل میں

عالم ہے نہ اندون عالم۔ نہ اُس کے پاس سے کوئی شے آسکتی ہے۔ نہ اُس کے پاس کوئی شے جاسکتی ہے۔ نہ اُس کا قُرب ممکن ہے نہ اُس کا دیدار۔ اس مذہب کے فاکین کو اہل نفی و جمود یا اہل تعلیل یا فرقہ مسئلہ کہتے ہیں۔

مذہب حق یہ ہے کہ نہ تو اثبات صفات میں اس قدر غلو کرنا چاہئے کہ بُت پرستی تک نوبت پہنچ جاوے اور نہ تنزیہ و تقدیس میں اس قدر تدقیقات فلسفہ نکالنی چاہئیں کہ اللہ تعالیٰ کو عدم محض ہی تصور کیا جائے۔ مذہب سلف صالحین و آئمہ اسلام یہی تھا

یہیے اثبات بلا تشبیہ و تنزیہ بلا تعلیل + مترجم +

یہ تحریک پیدا ہوئی کہ حقیقت فطرتِ اصلی اور حقیقت اُن عقاید کی جو

اسلئے یہ سوال جو امام صاحب کے دل میں پیدا ہوا تھا نہایت دلچسپ سوال تھا

اور زمانہ حال میں بھی فلاسفہ سائنسین و دہریہ ہر روز اس کے جواب دینے پر طبع

آزمائیں کی ہیں۔ امام صاحب اس سوال پر غور کرتے کرتے ایک اور دقیق بحث

میں جا پڑے۔ یعنی وہ نفسِ علم و ادراکات حواس اور اس امر پر کہ وہ کس حد تک

قابلِ وثوق ہیں نظر کرنے لگے۔ انہوں نے یہ کہ ان کے سلسلہ خیالات کا انجام غلط

پر ہوا۔ اور وہ عالمِ مادی کے وجود فی الخارج میں شک رکھنے لگے۔ امام صاحب

تحریر کرتے ہیں کہ ادوامِ غلط سے اُن کا جلد چھٹکارا ہو گیا۔ مگر اس رسالہ میں

پھر یہ نہیں بتایا کہ اُن کے نزدیک حقیقت فطرتِ اصلی کیا ہے جس پر انسان مولود

ہوتا ہے اور جو بعد میں بوجہ عارض ہونے عقاید تقلیدی و خیالاتِ تلقینی کے دب

جاتی ہے۔ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں بھی دینِ قیَم کو بلفظ فطرت تعبیر کیا ہے

جہاں فرمایا ہے کہ فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا۔ اس امر کے قرار دینے میں

کہ فطرت سے اس آیت میں اور حدیثِ مذکورہ بالا میں کیا مراد ہے ہمارے علماء

میں اختلاف ہے بعض علماء کا قول ہے کہ فطرت سے مراد وہ استعداد ہے جو

خدا تعالیٰ نے ہر انسان میں ارحق کے قبول کرنے اور اُس کے ادراک کر سکتے

کی ودیعت رکھی ہے بعض دیگر علماء کا یہ قول ہے کہ فطرت سے مراد دینِ اسلام

ہے۔ کیونکہ اگر انسان اپنی حالتِ فطری پر چھوڑ دیا جائے تو وہ حالتِ اُس کو

دینِ اسلام تک پہنچا سکتی ہے۔ ایک دیگر گروہ علماء اسلام اس طرف گیا ہے

کہ فطرت سے مراد وہ عہد ہے جو بروزِ میثاقِ خداوندِ تعالیٰ نے نیتِ آدم سے لیا

تقلید والدین یا استاد سے عارض ہوتے ہیں معلوم کروں اور اُن تقلیدات

تھا امام غزالی صاحب اجیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ فطرت سے مراد توحید و معرفت
اُسی ہے کیونکہ باعتبار جبلت صلاحیت اور لکھ توحید ہر ایک قلب میں موجود ہے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب حجتہ اللہ البابا لہم میں لکھتے ہیں کہ فطرت اللہ سے اصول برّ
واشم بطور کلیات مراد ہیں نہ کہ ان کے فروع و حدود۔ اور یہی وہ دین ہے جو
اختلاف ازمنہ سے بدل نہیں سکتا +

عبداللہ بن مبارک نے حدیث مذکورہ بالا کے یہ سننے کئے ہیں کہ ہر ایک بچہ
اپنی فطرت جبلی پر پیدا ہوتا ہے جس کو اللہ جانتا ہے خواہ وہ سعادت ہو یا شقاوت
غرض سب کا انجام کار اپنی فطرت فطری پر ہوتا ہے اور دنیا میں اُس کی فطرت
کے مناسب اعمال اُس سے صادر ہوتے ہیں۔ علالت شقاوت یہ ہے کہ اُس کی
والت یہودیوں کے گھر ہو +

اگر ان مختلف اقوال کو بہ نظر متقن دیکھا جاوے تو ان میں آسانی سے
تطبیق کی جا سکتی ہے اور نہ صرف تطبیق ہی ہو سکتی ہے بلکہ وہ جو اعتراضات
بھی منفع ہو جاتے ہیں جو نحر الاسلام سید احمد خاں صاحب کے اس قول پر کئے
گئے ہیں کہ الاسلام هو الفطرة والعطرة هو الاسلام۔ ہم کو صرف دو امور
پر غور کرنا ہے +

(۱) آیا یہ قول کہ الاسلام هو الفطرة والعطرة هو الاسلام قول جدید

ہے یا علماء قدیم میں سے بھی کوئی اس کا قائل ہوا ہے ؟

(۲) آیا علمائے کے بھی اختلافات جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے کسی طرح رفع

میں تمیز کروں جن کی ابتداء امور تلقینات سے ہوتی ہے اور جن کی

ہو سکتے ہیں؟

تقدیم حاشیہ

پہلا امر نہایت صاف ہے۔ جن علماء کی یہ رائے ہے کہ آیت مذکورہ باہ میں
فطرت سے مراد دین اسلام ہے جیسا کہ قاضی بیضاوی فیہو کی رائے ہے تو وہ
ظاہر سید صاب کے ہمراہ اس امر میں متفق الّا ہے کہ الفطرۃ ہو الاسلام
پس اگر بعض دیگر علماء کی رائے اس کے خلاف بھی ہو تب بھی ہر حال یہ
تسلیم کرنا ہوگا کہ قول مذکورہ باہ کا پہلا جزو کوئی قول جدید نہیں ہے +

دوسرا جزو یعنی الاسلام ہو الفطرۃ اُس کی نسبت صرف اس قدر لکھنا کافی
ہوگا کہ اگر اسلام اور فطرت میں بائین سے تصادق کی ہے تو اس جملہ اور پہلے جملہ
میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لیکن اگر مفہوم فطرت بہ نسبت مفہوم اسلام عام ہے
جیسا کہ سید صاب پر اعتراض کرتے دالوں کا خیال ہے تو مورد اعتراض زیادہ تر
پہلا جملہ ہے یعنی الفطرۃ ہو الاسلام۔ جب ہمارے علماء محققین نے اس قول
کے اختیار کرنے میں تامل نہیں کیا تو یہ کہنا کہ الاسلام ہو الفطرۃ بطریق اولیٰ درست
ہے۔ فذا قالہ فخر الاسلام حق و علیہ اعتقادی +

بفرض اس امر کے کہ ان مختلف اقوال میں تطبیق دی جائے منشاء اختلاف
پر غور کرنا ضرور ہے۔ کچھ شک نہیں کہ یہ اختلاف اُس اعتراض سے بچنے کے واسطے
کیا گیا ہے جو فطرۃ سے دین اسلام مراد لینے کی صورت میں وارد ہوتا ہے۔ متعرض کہہ
سکتے ہیں کہ اگر انسان کے بچہ کو اپنی جبلت پر چھوڑ دیا جاوے اور اُسے کسی خاص
مذہب کی تلقین نہ کی جاوے تو اُس کا کوئی مذہب نہ ہوگا اور وہ ہرگز مسائل صحیح

وجہ سے تمیز حق و باطل میں اختلافات ہوتے ہیں۔ پھر میں نے اپنے

وصلوہ حسب دین اسلام اپنے ذہن سے اختراع نہ کر سکیگا۔ پس یہ کہنا کب
صحیح ہے کہ انسان دین اسلام پر پیدا ہوتا ہے اور والدین کی تعلیم سے وہ دیگر
ذہب مثلاً یہودی یا مجوسی یا نصرانی اختیار کر لیتا ہے +

اس اعتراض کے خوف سے اور یہ یقین کر کے کہ فی الواقع بچے دین اسلام
پر پیدا نہیں ہوتا ہمارے علماء نے طبع طرح کے مسک اختیار کئے ہیں۔ کسی نے
کہا کہ فطرت سے مراد عہد میثاق ہے۔ کسی نے کہا کہ فطرت سے قبول حق کی
عام استعداد مراد ہے۔ کسی نے توحید کہا۔ کچھ شک نہیں کہ ہمارے علماء نے
اختلاف کرتے وقت مدلل لفظ اسلام پر کافی غور نہیں کی۔ ہم مسلمانوں کے عقیدہ
کے موافق دین اسلام وہ دین ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کا دین تھا۔ یعنی
اسلام وہ دین ہے جو ابراہیم و اسماعیل و یعقوب و موسیٰ و عیسیٰ اور خاتم النبیین
حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا دین تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر ان انبیاء علیہم
السلام کی شریعتوں پر تفہیم نظر کی جاوے تو پہلی شریعتوں اور شرح محمدی میں
بہت تفاوت معلوم ہوگا اور پہلی شریعتوں میں بھی اختلافات ملیں گے۔ باوجود اس کے
جب ہم مسلمان سب انبیاء کے دین کو دین اسلام قرار دیتے ہیں تو بالکل ظاہر ہے
کہ اسلام سے مراد اُس قدر مشترک سے ہے جو جمیع انبیاء علیہم السلام کے ایمان میں
پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان خدا کے واحد مطلق لا شریک لہ کی ہستی کا
اقرار با انسان اور تصدیق بالقلب کرے اور اُسی کو اپنا معبود حقیقی سمجھے۔ یہی اسلام
ہے جس کی ابراہیم و اسماعیل نے حق تعالیٰ سے اتجا کی تھی کہ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ

پس اہلِ حق پر یہ تین صفات ایمان لانا اہلِ اصول اسلام ہے اور اسی واسطے سب
انبیاء کا دین اسلام سمجھا جاتا ہے۔ ورنہ ان کی شریعتیں از بس مختلف تھیں۔ مگر باوجود
اس اختلاف کے خداوند تعالیٰ فرماتا ہے اَمْ يَكْفُرُونَ اَنْ اِبْرَاهِيْمَ وَ اِسْمٰعِيْلُ وَ
اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمٰنَ كَانُوا مِنْ رِجَالٍ اَوْصِيَائِهٖ - پس بے شک اس حدیث
شریف میں جہاں فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر مولود ہوتا ہے اور اس آیت میں جہاں
دین کو فطرت سے تعبیر کیا ہے فطرت سے مراد خواہ عہدِ مشرق ہو۔ خواہ اقوارِ ربوبیت
خواہ توحید یا سب اُسی اہلِ اصول اسلام کے اظہار کے مختلف طریق ہیں اور
کچھ شک نہیں کہ خداوند تعالیٰ کی ہستی کا قائل ہونا اور اس کو واحد مطلق یقتین
کرنا انسان کے لئے ایک طبعی و فطری امر ہے۔ جن لوگوں کو آیت وحدیث مذکورہ بالا
پر شبہ ہوا ہے انہوں نے اسلام سے مراد دین محمدی سمجھی ہے حالانکہ مفہوم اسلام
اس سے اعم ہے۔ باعتبار وضع لفظ حسب استعمال قرآن مجید ہر محمدی مسلمان ہے

ہے تو ضرور ہے کہ حقیقت علم معلوم کیجائے۔ پس مجھ کو معلوم ہوا کہ علم یقینی کی ترویج علم یقینی وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے معلومات کا ایسا انکشاف ہو جاوے کہ اُس کے ساتھ کسی قسم کا شبہ باقی نہ رہے۔ اور غلطی اور وہم کا امکان بھی اُس کے پاس نہ پیشکنے پائے۔ اور ان امور کے احتمال کی دل میں گنجائش ہی نہ رہے۔ بلکہ غلطی سے محفوظ رہنے کے ساتھ اس قسم کا یقین ہو کہ اگر کوئی شخص اُس کے ابطال کے لئے مثلاً یہ دعوئے کرے کہ میں پتھر کو سونا کر دیتا ہوں یا لٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو اس امر سے بھی کوئی شک یا انکار پیدا نہ ہو سکے۔ کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ دس زیادہ ہوتے ہیں تین سے تو اب اگر

آتا ہر مسلمان محمدی نہیں ہوکتا۔ حضرت ابراہیم کی اُمت مسلمان تھی مگر ابراہیمی مسلمان نہ کہ محمدی مسلمان۔ علیٰ ہذا القیاس موسیٰ کی اُمت موسوی مسلمان تھی۔ اور ہم خاتم النبیین کی اُمت محمدی مسلمان کہلاتے ہیں۔ آج چونکہ سرتاج انبیاء صیب خدا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم اسول اسلام کا بوجہ اتم و اکمل فراہم کیا اس لئے علی سبیل انقلاب یا علی سبیل الاختصاص عموماً اہل مسلمان دُہی سمجھے جاتے ہیں جو دین محمدی کے پیرو ہیں +

پندرہ صدی کہ راہِ منقاد + تو اس رفت جز در پے مصطفیٰ

مگر جہاں خدا نے انسان کے فطری دین کی طرف ارشاد فرمایا ہے۔ وہاں یقیناً اسلام بہ معنی اعم ہے نہ بمعنی دین محمدی جو عموماً بطور مرادف ہلام استعمال کیا جاتا ہے + (مترجم)

کوئی آکر مجھ سے کہے کہ نہیں بلکہ تین زیادہ ہوتے ہیں۔ اور اُسکی دلیل یہ ہے کہ میں اس لاشکی کو سانپ بنا دیتا ہوں چنانچہ اُس نے بنا بھی دیا۔ اور میں نے یہ امر مشاہدہ بھی کر لیا۔ تب بھی اس مشاہدہ سے میں اپنے علم میں کچھ شک نہیں کرتے کا۔ البتہ مجھ کو اس امر سے صرف تعجب لاحق ہوگا۔ کہ اُس شخص نے کس طرح یہ کام کیا۔ لیکن شک میرے علم میں ذرا بھی نہیں آنے کا۔ پس مجھ کو معلوم ہوا کہ جس چیز کا اس طرح علم نہیں ہے اور جس چیز پر میں اس طور سے یقین نہیں رکھتا ہوں اُس علم پر کچھ اعتماد نہیں ہو سکتا۔ اور ایسے علم کے ذریعہ سے غلطی سے محفوظ رہنا ممکن نہیں ہے اور جس علم سے غلطی کی حفاظت نہ ہو وہ علم یقینی نہیں ہے +

اقسام سفسطہ و انکار علوم

جب میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے غلطی جو اس کی بار پر امام صاحب کو عالم محسوسات کے باب میں شکوک پیدا ہوئے

جب میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے بجز محسوسات اور بدیہات کے اور کوئی ایسا علم جس میں یہ صفت ہو اپنے میں نہ پایا۔ غرض کہ جب سب طرف سے داپوسی ہو گئی تو یہی ٹھہرایا کہ بجز اس کے اور کچھ توقع نہیں ہے کہ جو امور بالکل صاف ہیں اُن ہی سے امور مشکل کو اخذ کیا جائے۔ اور وہ صاف امور وہی محسوسات اور بدیہات ہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ اول یہی مستحکم قرار پادیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے

محسوسات پر جو میرا اعتماد ہے اور بدیہات میں غلطی سے محفوظ رہنے کا یقین ہے وہ اُسی قسم کا تو نہیں ہے جو قبل ازیں امور تقلیدی میں تھا۔ یا جیسا اکثر عوام الناس کو امور عقلی میں ہوا کرتا ہے یا یہ غلطی سے محفوظ ہونا سچی قسم کا ہے۔ جس میں کوئی دھوکا اور شک و شبہ نہیں۔ پس میں محسوسات اور بدیہات میں یہی بلینے کے ساتھ غور کرتا اور اس بات کو سوچا کرتا تھا کہ دیکھوں میرے دل میں ان امور کی نسبت بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ آخر سوچتے سوچتے شکوں

۱۱۱
 لے علم ہنس کے پڑنے والے معلوم کریں گے کہ فرانس کے مشہور فلسفی ڈے کارٹ کو جس نے مسائل ذہنیات کی تحقیق میں انقلاب عظیم پیدا کر کے فلسفہ جدید کی بنا ڈالی عالم مادی کے وجود فی الخارج کے باب میں بعینہ اسی قسم کے خیالات پیدا ہوئے تھے۔ اس حکیم نے بھی اپنی تحقیق کا آغاز اس طرح کیا تھا کہ جو امور بدیہات سے نہیں ہیں وہ اُن پر ہرگز یقین نہ کرے گا۔ چنانچہ اُس نے بھی امام صاحب کی طرح شک و شبہ کو یہاں تک ذل دیا کہ آخر اُس کو حواس خمسہ ظاہریہ و باطنیہ پر بھی وثوق نہ رہا۔ خیال کیا گیا ہے کہ اگر امام غزالی کی تصنیفات اُس کے زمانہ تک فرانس میں پہنچی ہوتیں تو یقیناً یہی سمجھا جاتا کہ ڈے کارٹ کے فلسفہ کا مآخذ تہذیبات امام غزالیؒ ہیں۔ مگر ڈے کارٹ امام صاحب کی طرح گھبرانے والا شخص نہ تھا وہ اپنے اصول پر نہایت استحکام و استقلال سے قائم رہا اور نہایت خوبصورتی سے اُس نے عالم مادی کا وجود ثابت کیا۔ ڈے کارٹ نے سوچا کہ آیا کوئی ایسی شے ہے جس کی نسبت شک و شبہ کی بالکل گنجائش نہ ہو۔ اُس نے ہر طرف نظر

نے اس قدر ملول کھینچا کہ میرے دل کو اس بات کا بھی یقین نہ رہا کہ محسوسات میں بھی غلطی سے بچ سکتے ہیں۔ میرا یہ شک در باب محسوسات بڑھتا جاتا تھا اور کہتا تھا کہ محسوسات پر کس طرح اعتماد ہو سکتا ہے؟ دیکھو سب سے قوی قوت بینائی ہے مگر اُس کا بھی یہ حال ہے کہ وہ سایہ کی طرف دیکھتی ہے تو اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ٹھیک ہوا ہے ہلتا نہیں۔ اور نفی حرکت کا حکم دیتی ہے۔ لیکن ایک ساعت کے

دوڑائی مگر کوئی ایسی شے نظر نہ آئی۔ پھر اُس نے خیال کیا کہ اُس کا شک دوبارہ وجود عالم مادی مرف اُس صورت میں ٹھیکہ رات ٹھیکہ سکتا ہے۔ جب اُس کو کم از کم اس شک کے وجود کی نسبت کوئی شک نہ ہو۔ اس طرح پر اُس نے سب سے اول اپنے شک کا وجود یقینی قائم کیا مگر شک ایک قسم کا خیال ہے اور خیال کے لئے ذی خیال کا ہونا ضرور ہے اس لئے وجود شک سے اُس کو وجود نفس ذہن کا بھی قائل ہونا پڑا۔ پھر بتدریج نفس ذہن سے استدلال کرتے کرتے وجود باری تعالیٰ ثابت کیا۔

امام غزالی صاحب فلسفیانہ تدقیق میں اُسے کارٹ سے کسی طرح پر کم نہ تھے مگر اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اُس کی توحید کا یقین اور خشیت اللہ جو اس معرفت و یقین کا غرضی نتیجہ ہے اُن کے دوح میں اس طرح راسخ ہوا تھا کہ وہ لحد بھر کے لئے فرض محال کے طور پر بھی اُس سے انکار کے متعل نہ ہو سکتے تھے اس لئے وہ صحت اور ان کا حواس کا انکار کر کے اور اُس کے خطرناک نتائج دیکھ کر بہت گھبرائے اور سخت مرض تک نوبت پہنچی۔ مگر انھوں نے جلد دین کے مستحکم قلعہ میں پناہ لی۔ (مترجم)

بعد اُس کو تجربہ اور شاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے۔ گویہ حرکت یک نخت و دفعۃً نہیں بلکہ بتدریج و رفتہ رفتہ ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ کسی وقت بھی اُس کو حالت سکون نہیں ہوتی۔ پھر ستاروں کو دیکھو۔ وہ دیکھنے میں نہایت چھوٹے چھوٹے اشیائی کے برابر نظر آتے ہیں۔ لیکن دلائل ہندسیہ سے ثابت ہوا ہے کہ ہر ایک ستارہ مقدار میں اس زمین سے بھی بڑا ہے۔ غرضکہ اسی قسم کی اذہت سی شالیں محسوسات کر، ہیں جن میں حواس اپنے احساس کے وسیع ہونے کا حکم دیتے ہیں۔ مگر عقل اُس حکم کی تکذیب کرتی ہے اور حواس پر خیانت تکذیب کا ایسا الزام لگاتی ہے جن کا کوئی جواب بن نہیں پڑتا۔

امام صاحب کو عقلیات و نظریات کے باب میں شکوک پیدا ہوئے۔ بس یہ حال دیکھکر میں سمجھا کہ محسوسات سے تو اعتماد کیا اور شاید اگر اعتماد ہو سکتا ہے تو بجز عقلیات کے جو امور فطری ہیں اور کسی پر نہیں ہو سکتا۔ مثلاً یہ کہنا کہ دس تین سے زیادہ ہیں یا یہ کہنا کہ نفی اور اثبات ایک شے میں جمع نہیں ہو سکتے اور ایک ہی شے حادث و قدیم یا موجود و معدوم یا واجب و محال نہیں ہو سکتی۔ مگر محسوسات نے کہا سچے کو کس طرح تسلّی ہے کہ امور عقلی پر تیرا اعتماد کرنا ویسا ہی نہیں ہے جیسا تیرا اعتماد محسوسات پر تھا؟ سچے کو ہم پر وثوق کامل تھا مگر حاکم عقل آیا۔ اور اُس نے ہماری تکذیب کی۔ لیکن اگر حاکم عقل نہوتا تو تو ہماری تصدیق پر بدستور قائم رہتا۔ کیا تعجب ہے کہ علاوہ ادراک عقل کے ایک اور

ایسا حاکم ہو کہ جب وہ تشریف لادیں تو عقل نے جو حکم کئے ہیں اُس میں وہ جھوٹی ہو جاوے۔ جیسے کہ حاکم عقل کے آنے سے جس اپنے حکم میں جھوٹی ہو گئی تھی اور ایسے اورک کا اس وقت معلوم نہ ہونا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ایسا اورک حاصل ہونا محال ہے۔ پس میں اس بات کے جواب میں کچھ عرصہ دم بنجو رہا۔ اور حالت خواب کی وجہ سے خواب کے بننا پر کسی انداز کا انکال اور بھی زیادہ ہو گیا۔ میرے دل نے اورک ذوقِ آمل کا امکان کہا کہ کیا تم خواب میں بت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور اُن کو ثابت و موجود یقین نہیں کرتے؟ اور حالت خواب میں اُن پر ذرا بھی شک نہیں کرتے؟ پھر جب جاگتے ہو تو معلوم ہوتا ہے کہ تمہارے وہ تمام خیالات اور مقدمات بے اصل و بے بنیاد تھے۔ یہ اندیشہ کس طرح رفع ہو سکتا ہے کہ بیداری میں جن امور پر تم کو بذریعہ حواس یا عقل کے اعتقاد ہے ممکن ہے کہ وہ صرف تمہاری حالت موجودہ کے لحاظ سے صحیح ہوں لیکن ممکن ہے کہ تمہارے ایک اور حالت طاری ہو جس کو تمہاری حالت بیداری سے وہی نسبت ہو جو اب تمہاری حالت بیداری کو حالت خواب سے ہے اور تمہاری موجودہ بیداری اُس کے لحاظ سے بمنزلہ خواب ہو۔ پس جب یہ حالت وارد ہو۔ تو تم کو یقین آوے کہ جو کچھ میں نے اپنی عقل سے سمجھا تھا۔ وہ محض خیالات حاصل تھے +

شاید یہ اورک سو فیہ کو چل رہا ہے

کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جس کا صوفی

لوگ دعویٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ گمان کرتے ہیں کہ جب ہم اپنے نفسوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں۔ اور اپنے حواسِ ظاہری سے غایب ہو جاتے ہیں تو ہم اپنے حالات میں ایسے امور پاتے ہیں جو معقولاتِ بدلتہِ حائل ہر

کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمام لوگ حالتِ خواب میں ہیں جب موت آئیں تو وہ بیدار ہوں گے۔ سو شاید زندگی دنیا لمبھٹ آخرتِ خراب ہے۔ جب موت آئیں گی اور اُس کو کہا جائیگا کَلَفْنَا عَنْكَ غَطَاكَ فَفَضَّلَكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ۔ جب میرے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے تو میرا دل ٹوٹ گیا اور میں نے اُس کے علاج کی تلاش کی مگر نہ ملا۔ کیونکہ اس مرض کا دُفعہ بجز دلیل کے ممکن نہ تھا اور تا وقتیکہ بدیہات کی ترکیب سے کلام مرتب نہ کیا جائے۔ کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن دو ماہ تک امام صاحبِ مغلّی

خیات رکھتے تھے + نہیں ہے۔ پس یہ مرض سخت تر ہوتا گیا اور دو مہینہ سے زیادہ کا عرصہ گزر گیا۔ چنانچہ ان دو مہینوں میں میں مذہبِ سفسطہ پر تھا لیکن بروئے خیالات و حالتِ دل نہ بروئے تقریر و گفتگو۔ اتنے میں اللہ تعالیٰ نے مجھ کو اس مرض سے شفا بخشی۔ اور نفسِ پھر صحت و اعتدال پر آ گیا۔ اور بدیہاتِ عقلیہ مقبول اور مستند بن کر پھر امن و یقین کے

ساتھ واپس آئیں۔ لیکن یہ بات کسی دلیل یا ترتیب کلام سے حاصل

ملے یہ تمام تقریر امام صاحب کی نہایت بودی ہے۔ امام صاحب کے یہ خیالات صرف

قریب دو ماہ تک رہے۔ پھر اُن کو خود ان خیالات کی انویت ظاہر ہو گئی۔ جیسا کہ

اُن کی اگلی تحریر سے ظاہر ہے یہاں یہ بات بھی بیان کرنی ضرور ہے کہ جو شبہات

مذہب سفسطہ امام صاحب کے دل میں پیدا ہوئے تھے وہ حقیقت میں اُس قسم

کے نہ تھے کہ از ذمے دلائل عقلیہ اُن کا رفع ہونا محال ہو۔ امام صاحب

کا یہ کہنا کہ میں نے اس مرض سے بھر دلائل عقلیہ نجات نہیں پائی بلکہ محض

فصل خدا سے صرف اپنی کیفیتِ دل کی حکایت ہے نہ اظہارِ ضعف و دلائل

عقلیہ۔ اہل سفسطہ حاجاتِ ضروریہ و بدیہیاتِ جلیہ سے انکار کرنا خود تناقض

و تناقض پیدا کرتا ہے۔ ہم نے فرض کیا کہ حواس و عقل کے سب ادراکات

ناقابلِ اعتبار ہیں اور کوئی علم ایسا نہیں ہے جس کو یقینی کہہ سکیں تاہم

سفسطی کو کم از کم یہ تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ اُس کا علم نسبتِ عدم و ثوق حواس

کے یقینی ہے۔ کیونکہ اگر یہ بھی یقینی نہ ہو تو خود اُن کا انکار ضروریاتِ باطل

ٹھیکرتا ہے۔ لیکن اگر اُس کا علم نسبتِ عدم و ثوق حواس یقینی ہے تو کوئی

وجہ اس امر کی ہونی ضرور ہے کہ خاص یہ علم باستثنا دیگر علوم و ادراکات

کے کیوں یقینی سمجھا جائے۔ پس اس طریق استدلال سے لازم آتا ہے

کہ یا تو اس علم کو ترجیحاً یقینی نہ سمجھا جاوے یا دیگر علوم کو بھی اُسی قسم

کا تصور کیا جائے۔ ہاں یہ سچ ہے کہ حواس اپنے ادراکات میں بعض اوقات

غلطی کرتے ہیں لیکن اس غلطی کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ کبھی ایک

نہیں ہوئی بلکہ اُس نور سے حاصل ہوئی جو اللہ تعالیٰ نے دل میں ڈالا اور یہی نور اکثر معارف کی کلید ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشف مجرّہ دلائل پر موقوف ہے تو اُس نے اللہ کی وسیع رحمت کو نہایت تنگ سمجھا۔ اور جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سؤل کیا گیا کہ شرح صدر کیا ہے اور اس قول خداوندی میں کہ فَخَنّ

حالت کے ادراکات سے دوسرے حالت کے ادراک کی غلطی اور کبھی ایک شخص کے ادراک سے دوسرے شخص کے ادراک کی غلطی بن ہو جاتی ہے۔ غلطیوں کی مثالیں جو پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو ایسی ہوتی ہیں جن میں کسی خاص حالت میں باعث مرض وغیرہ کوئی فتور واقع ہو گیا ہو یا ایسی ہیں جن میں ادراک بجائے دفعتاً حاصل ہونے کے اس قدر تدریج سے حاصل ہو کہ کسی آن واحد میں شے مدد کہ محسوس نہ ہو سکے یا شے مدد کہ ایسی قلیل المقدار ہو کہ وہ غماط صغر کی وجہ سے محسوس ہونے کے قابل نہ ہو مگر انسان کا اس قسم کے غماطات سے آگاہ ہو جانا اور یہ کہنا کہ حواس سے اس قسم کی غلطیاں واقع ہوا کرتی ہیں اس بات کی دلیل ہے کہ گو فرداً فرداً انہماص خاص اس قسم کی غلطیوں میں پڑ سکتے اور دھوکا کھا سکتے ہیں مگر آخر کار گردہ انسانی ان غلطیوں کی خود ہی صحت کر لیتا ہے اور صحت کرنے کے واسطے محک و معیار ٹھیرا لیتا ہے۔ پس یہ مثالیں درحقیقت ادراکات انسانی کے صحیح اور واقعی ہونے کی تائید کرتی ہیں نہ کہ تردید۔ کیونکہ یہ کہنا ہی کہ ہم نے فلاں امر میں غلطی کی ہے اُس غلطی سے نکلتا ہے + (ترجمہ)

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فِي شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ
 تو آپ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ نور ہے جو اللہ تعالیٰ دل میں ڈالتا
 ہے۔ اور جب پوچھا گیا کہ اُس کی کیا علامت ہے؟ تو فرمایا کہ اس دار
 غور سے کنارہ کشی اختیار کرنا اور اُس ابدالاباد گھر کی طرف رجوع کرنا۔ اور
 اُسی کی طرف علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اشارہ ہے جہاں فرمایا کہ إِنَّ اللَّهَ
 تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَتَيْنِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمِ مِنْ نُورِهِ۔ پس لازم
 ہے کہ اس نور کی مدد سے کشف حاصل کیا جائے اور یہ نور خاص خاص
 اوقات میں چترے جو اتنی سے فوارہ کی طرح نکلے اور اسی کا منتظر
 رہنا لازم ہے جیسا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے إِنَّ
 لِرَبِّكُمْ فِي آيَاتِهِ دَهْرٍ كَمَا تَنفَاطُ سَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا +

ان حکایات سے مقصود یہ ہے کہ طلب کرنے میں تمام تر جہد
 کرنی چاہئے۔ یہاں تک کہ انجام کار کوشش ایسے درجہ پر پہنچ جاوے
 کہ اشیاء ناقابل طلب کے طلب کرنے کی نوبت آجائے۔ کیا وجہ کہ بدیہات
 ہیں جس کو اللہ تعالیٰ راہ راست دکھانا چاہتا ہے تو اُس کا سینہ اسلام کے
 لئے کھول دیتا ہے + ۱۲ +

اللہ تعالیٰ نے غفلت کو حالت غفلت میں پیدا کیا۔ پھر اُن پر اپنا نور
 جھروکا + ۱۲ +

تمہاری زندگی کے ایام میں بسا اوقات نیم رحمت پروردگار چلتی ہے پس تم
 اُس کی تاک میں لگے رہو + ۱۲ +

تو مطلوب نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ خود حاضر و موجود ہیں اور حاضر و موجود کو اگر طلب کیا جاوے تو وہ اور بھی مفقود و مستور ہو جاتا ہے۔ اور جو شخص اُس چیز کو طلب کرتا ہے جو طلب نہیں ہو سکتی تو اُس پر کوئی یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ اُس نے قابل طلب چیز طلب کرنے میں کیوں کوتاہی کی ہے +

اقسام طالبین

معین حق کے چار فرتے

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور بے انتہا جود سے مجھ کو اس مرض سے شفا بخشی اور اقسام طالبین میری رائے میں چار قرار پائے یعنی

اول۔ اہل کلام جن کا یہ دعوئے ہے کہ ہم ہی اہل الہیہ اور اہل النظر ہیں +

دوئم۔ اہل باطن جن کا یہ زعم ہے کہ ہم اصحاب تعلیم ہیں اور ہم میں یہ خصوصیت ہے کہ ہم نے ہی امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے +

سوئم۔ اہل فلاسفہ جن کا یہ گمان ہے کہ ہم ہی اہل منطق و برہان ہیں +

چہارم۔ صوفیہ جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم خاصان بارگاہ ایزدی و اہل مشاہدہ و مکاشفہ ہیں +

تو میں نے اپنے دل میں کہا کہ حق الامر ان چار اقسام میں سے خارج نہ ہوگا کیونکہ یہ ساکن راہ طلب حق ہیں۔ پس اگر حق ان پر بھی ظاہر نہ ہوا تو پھر ادراک حق کی کبھی اُمید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بعد ترک تقلید کے پھر تقلید کی طرف رجوع کرنے میں تو کسی فائدہ کی امید نہیں وہ یہ کہ شرط مقلد یہ ہے کہ اُس کو اس بات کا علم بھی نہ ہو کہ میں مقلد ہوں لیکن اگر یہ معلوم ہو گیا تو اُس کی تقلید کا شیشہ ٹوٹ گیا اور وہ ایسا زخم ہے جس کی اصلاح نہیں ہو سکتی اور ایسی پریشانی ہے کہ کسی تالیف یا تبلیق سے اُس کی درستی نہیں ہو سکتی۔ سبجز اس کے کہ اوس شیشہ کو پھر آگ میں گھلایا جاوے اور از سر نو آؤر شیشہ بنایا جاوے یہ سوچکر میں نے ان طریقہائے متذکرہ بالا پر چلنے اور جو کچھ ان فرقوں کے پاس ہے اُس کی انتہا معلوم کرنے کی طرف قدم بڑھایا۔ اور علم کلام سے آغاز کیا اور اُس کے بعد طریق فلسفہ اور پھر تعلیم اہل باطن اور سب آخر طریق صوفیہ کی استقیق کی +

مقصود و حاصل علم کلام

تدوین علم کلام میں نے علم کلام سے آغاز کیا اور اُس کو حاصل کیا۔ اور خوب سمجھا۔ اور محققین علم کلام کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور جو کچھ میرا ارادہ تھا میں نے اس علم میں کتابیں تصنیف کیں میں نے دیکھا کہ یہ ایک علم ہے کہ اس سے اُس علم کا مقصود اصلی تو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن

میرے مقصود کے لئے کافی نہیں۔ اس علم سے مقصود یہ ہے کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کی حفاظت کیجائے۔ اور اہل بدعت کی تشویش سے اُس کو بچایا جاوے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنے رسول صلعم کی زبان مبارک سے عقیدہ حق نازل کیا۔ جس میں اُس کے بندوں کی صلاح دینی و دنیوی ہر دو ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں اور احادیث میں مفصل موجود ہے۔ لیکن شیطان نے اہل بدعت کے دلوں میں وسوسے ڈال کر ایسے امور پیدا کئے جو مخالف سنت ہیں۔ پس اہل بدعت نے اس باب میں زبان درازی کی۔ اور قریب تھا کہ اہل حق کے عقیدہ میں تشویش پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے گروہ علماء اہل کلام کو پیدا کیا۔ اور انہیں یہ تحریک پیدا کی کہ فتحیابی سنت کے لئے ایسا کلام مرتب کام میں لائیں جس سے تلبسیات بدعت جو خلاف سنت ماثورہ پیدا ہوئی ہیں منکشف ہو جائیں۔ غرض اس طور پر علم کلام و علماء علم کلام کی ابتداء ہوئی پس ان میں سے ایک گروہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف بلایا اٹھا۔ اور انھوں نے دشمنوں سے عقیدہ سنت کی خوب حفاظت کی۔ اور اہل بدعت نے اُس کے نورانی چہرہ پر جو بدنامی لگا دی تھی اُن کو دور کیا لیکن ان علماء نے اس باب میں اُن معتدات پر اعتماد کیا جو انھوں نے نبیلہ عقاید مخالفین خود تسلیم کر لئے تھے۔ اور وہ اُن کے تسلیم کرنے پر یا تو بوجہ تقلید مجبور ہوئے یا بوجہ اجماع و سنت۔ یا محض بوجہ قبول قرآن مجید و احادیث۔ زیادہ تر بحث اُن کی اس باب میں تھی کہ اتوال مخالفین میں

مناقضات نکالے جائیں اور اُن کے سٹاک کے لوازم پر گرفت کیجائے۔ لیکن یہ امور اُس شخص کو بہت ہی تھوڑا فائدہ پہونچا سکتے ہیں جو سوار بدیہات کے کسی شے کو مطلق تسلیم نہیں کرتا۔ اس لئے علم کلام میرے حق میں کافی نہ تھا۔ اور نہ جس درد کی مجھ کو شکایت تھی اُس سے اُس کو شفا ہو سکتی تھی +

کتب کلام میں ملاحظہ فرمائیے
تدقیقات فلسفیانہ

خیر جب علم کلام نکلا اور اُس میں بہت غرض ہونے لگا اور مدت دراز گزر گئی تو اہل کلام بوجہ اس کے کہ وہ حقائق امور کی بحث اور جواب و اعراض اور اُن کے احکام میں غرض کرنے لگے۔ محافظت سنت کی حد سے تجاوز کر گئے۔ لیکن چونکہ یہ اُن کے علم سے مقصود نہ تھا اس لئے اُن کا کلام اس باب میں غایت حد تک نہ پہونچا اور اُس سے یہ حاصل نہ ہوا کہ اختلاف خلق سے جو تاریخی حیرت پیدا

لے جس زمانہ میں مسلمانوں کا نیر اقبال اوج پر تھا تو اُن میں علوم حکمیہ یونان کا کثرت سے رواج ہوا۔ اور اُس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن علوم کے مسائل حکمیہ اور اس زمانہ کے مسائل مجتہدہ اسلام میں اختلاف دیکھ کر بہت سے اہل اسلام کے عقاید مذہبی میں تزلزل آگیا تھا۔ ان علوم حکمیہ کے محدثان اثر روکنے کے لئے ہمارے علماء سلف رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے علم کلام نکالا +

مقدمین علماء کلام کی تصنیفات نہایت سلیس و مختصر و کار آمد ہوتی تھیں مگر رفتہ رفتہ فلسفی مزاج متکلمین نے اُس کو ایک مبسوط فن قرار دے لیا جو جملہ دقیق مسائل منطق و فلسفہ و طبایع کا متکفل ہو گیا ہے۔ چونکہ یونانی فلسفہ و

ہوتی ہے اُس کو بالکل محو کر دے۔ بعید نہیں کہ میرے سوا کسی اور کو یہ بات حاصل ہوئی ہو بلکہ مجھ کو اس بات میں شک نہیں کہ

آیات کے مسائل عقلی و قیاسی دلائل پر مبنی ہوتے تھے۔ ہمارے متکلمین اُن کے مقابل میں ویسی ہی عقلی و قیاسی دلائل لا کر اُن کے مسائل کو توڑ پھوڑ داتے تھے مگر چونکہ اعراض و جواہر وغیرہ کی فضول و دقیق بحثوں سے سواء پریشانی خاطر حفاظت و نصرت دین میں کچھ مدد نہیں ملتی تھی امام صاحب نے ایسی تصنیفات کو نہایت ناپسند فرمایا ہے۔ معلوم نہیں کہ اگر امام صاحب اس زمانہ میں ہوتے اور علم کلام میں ہیولی۔ صورت۔ جزء لاشعری۔ ابطال خرق و الیام۔ استحلال۔ کریم اجسام بسیطہ وغیرہ کی دقیق بحثیں اور موشگافیاں ملاحظہ کرتے تو کیا فرماتے +

امام صاحب کے زمانہ کے بعد کتب کلامیہ میں غیر ضروری فلسفیانہ ترقیبات اور بھی کثرت سے داخل کی گئیں اور اب زیادہ خرابی یہ ہوئی ہے کہ اصول فلسفہ یونان جس کے مقابلہ کے لئے علم کلام وضع ہوا تھا غلط ثابت ہو گئے۔ پس اب اُس برسیدہ و ازکار رفتہ علم کلام کو علوم جدیدہ کے مقابلہ میں جو بجائے قیاسی دلائل کے سراسر تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہیں پیش کرنا وضع اللہ فی خیر ہے۔ دیکھنا چاہئے کہ جس علم کو فخر الاسلام سیدہ خاں صاحب نے اس زمانہ کے علوم کے مقابلہ میں بیکار و غیر مفید ٹھیرایا ہے اُس کو امام صاحب نے کج ت... پس اپنے حمایت و نصرت دین کے لئے نا کافی سمجھا تھا۔ اس سے خیال کیا چاہئے کہ اہل اسلام کو جدید علم کلام کی کس قدر سخت ضرورت ہے۔ (مترجم)

کسی نہ کسی گروہ کو ضرور حاصل ہوئی۔ گو یہ حصول ایسا ہے کہ بعض امور میں جو فطری و بدیہات سے نہیں ہیں تقلید کی اُس میں آمیزش ہوگی۔ فی الحال میری غرض یہ ہے کہ میں اپنی حکایت حال بیان کروں۔ نہ یہ کہ جن دگوں کو اُس کے ذریعہ سے شفا ہوئی اُن کی خدمت کروں۔ کیونکہ دوا شفا بلحاظ مختلف امراض کے مختلف ہوتی ہے۔ بہت سی دواہیں ایسی ہوتی ہیں کہ اُن سے ایک مریض کو نفع پہنچتا ہے اور دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے۔

حاصل علم فلسفہ

اس میں یہ بیان کیا جاوے گا کہ کونسا علم فلسفہ مذموم ہے اور کونسا مذموم نہیں ہے۔ اور علم فلسفہ کے کس قول سے کفر لازم آتا ہے اور کس قول سے کفر لازم نہیں آتا۔ یا اُن میں سے کونسا امر بدعت ہے اور کونسا امر بدعت نہیں۔ اور نیز وہ امور بیان کئے جائیں گے جو اہل فلسفہ نے کلام اہل حق سے چورلے ہیں۔ اور اپنے خیالات باطل کی ترویج کے لئے اُن کو اپنے کلام میں ملایا ہے۔ اور اس وجہ سے کس طرح پر لوگوں کی طبیعتوں کو اس حق سے نفرت ہو گئی۔ اور حقائق حقہ خالص کو اُن کے فاسد اور غیر خالص اقوال سے کس طرح علیحدہ کیا جاوے؟

کسی علم پر نکتہ پسینی کرنے سے پہلے	علم کلام سے فاریع ہونے کے بعد میں نے
اُس میں کمال پیدا کرنا چاہئے؟	علم فلسفہ شروع کیا اور مجھے کو یہ امر یقیناً

علوم تھا کہ جب تک کوئی شخص اصل علم میں اُس علم کے سب سے بڑے عالم شخص کے برابر ہو کر درجہ اُنہما کو نہ پہنچ جاوے۔ اور پھر ترقی کر کے اُس کے درجہ سے سبجاو نہ کر جاوے۔ اور اُس علم کی دشواریوں اور آفات سے اس قدر اطلاع حاصل نہ کر لے کہ اُن سے وہ عالم بھی واقف نہ ہو۔ تب تک علم فلسفہ کی کسی قسم فساد سے قف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں یہ امر ممکن ہے کہ علم مذکور کے فساد کی نسبت جو کچھ اُس کا دعوئے ہوگا وہ صحیح ہوگا۔ لیکن میں نے علماء اسلام سے کوئی ایک بھی ایسا شخص نہیں دیکھا جس نے

لے اس زمانہ میں بھی ہمارے علماء اہل اسلام کو اسی آفت نے گھیر رکھا ہے۔ وہ علوم جدیدہ سے محض جاہل ہیں۔ مگر باوجود اس کے اُن مسائل پر جو اُن علوم پر مبنی ہیں گفتگو کرنے بکہ اُن کی تردید کرنے اور ان مسائل کے ابطال میں کتابیں لکھنے اور اُن مسائل کے قائلین کی نسبت کفر کے فتوے دینے کے لئے ہر وقت آمادہ ہیں۔ ہندوستان بھر میں ہمارے علماء دین کے گروہ میں ایک بھی ایسا شخص موجود نہیں ہے جس نے حبثہ بلند خدمت دین کی غرض سے علوم جدیدہ میں دستگاہ کامل پیدا کرنے کی محنت اپنے اوپر اٹھائی ہو۔ اور جو اعتراضات ان علوم کے رُو سے اُن پر وارد ہوتے ہیں اُن سے کما حقہ واقفیت پیدا کی ہو۔ اور پھر اُن اعتراضات کے اٹھانے میں حتی المقدور کوشش کی ہو۔ اس زمانہ میں ہمارے علماء کی تحقیق صرف اس امر میں محصور ہے کہ اگر کوئی شخص واقعات نفس الامری کی بناء پر جو حسب تحقیقات علوم جدیدہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہوئے ہیں اسلام پر کوئی اعتراض

جائزہ

اس کی طرف ہمت کی ہو۔ یا تکلیف اٹھائی ہو۔ اور کتب اہل علم کرے تو یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ ادراکات حواس انسانی میں غلطی کا ہونا ممکن ہے پس یہ ایک مختصر سا انچھر ہے جو زمانہ بھر کے کل علوم حکیم کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اگر کوئی آدمی شخص اپنی استعداد کے موافق ان اعتراضات کے رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو ہمارے علماء اُس کی تکفیر کرتے ہیں +

جب تک ہمارے علماء دین مخالفین کے علوم میں اُس درجہ تک ترقی نہیں کرتے کہ جو امام غزالیؒ صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ یعنی جب تک وہ اصل عالمان علوم جدیدہ کے برابر معلومات کا ذخیرہ جمع نہ کر لیں۔ اور اُن معلومات کے بڑھانے کے وسائل اپنے لئے مہیا نہ کر لیں۔ تب تک تاق کی کج بستیاں کرنا۔ اور اُن وقتی اُمور کے مقابلہ میں جو مشاہدہ اور تجربہ سے مسلم ٹھیکہ ہیں قیاسی دلائل ڈھونڈنا یا غلطی ادراکات کے ریک جیلے نکالنا۔ اور اپنے پوچ اتوال کی تائید میں آیات قرآن مجید پیش کرنا۔ اسلام کو ضعیف اور کلام الہی کا مضحکہ کروانا ہے +

اگر حقیقت کسی کے دل پر اسلام کی واجب الرحم حالت سے چوڑھ لگتی ہے اور مغربی دنیا کے علوم سے جو مہلانہ نہر پلا اثر دین اسلام پر پڑ رہا ہے اُن کو روکنا خدمت دین سمجھنا ہے تو اُسکو چاہیے کہ کرمیت ہاندہ کر امام غزالیؒ کی طرح مخالفین کے علوم حکیم کی تحصیل کے درپے ہو جب وہ شخص ان علوم میں نفیست ہال کر چکا تب دنیا اُسکو اس قابل سمجھے گی کہ جو کچھ سے اُسکو اتفاق سے سنے اور اُس کی تحیہ و تنزیہ کو قابل فہم و وقت اور اُسکو قابل خطاب سمجھے جسکو یہ ثواب ہال کرنا ہو وہ اس کام کا بڑا اٹھائے فَنَنْشَاءُ اَتَّخِذُ اِلٰی رَبِّهِ مَلٰٓئِکَۃً (ترجمہ)

کلام میں جو ردِ اہل فلاسفہ کے درپے ہیں۔ سبجز چند کلمات مبہم دے
ترتیب کے جن کا تناقض اور فساد ظاہر ہے اور جن کی نسبت ایک
عامی جاہل آدمی بھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ چہ جائیکہ وہ اشخاص جو
دقائق علوم کے جاننے کا دعوئے رکھتے ہوں اور کچھ درج نہیں۔
غرض مجھ کو معلوم ہوا کہ کسی مذہب کی تردید کرنا قبل اس کے کہ
اُس کو سمجھیں اور اُس کی حقیقت سے مطلع ہوں اندھیرے میں تیر
چلانے ہیں۔ اس لئے میں کمر ہمت چست کر کے علم فلسفہ کی تحصیل کے
امام صاحب تحصیل علم فلسفہ درپے ہوا اور صرف اپنے مطالعہ سے بغیر مدد
میں مصروف ہوئے + استاد کے کتب فلسفہ کو دیکھنا شروع
کیا اور یہ کام میں اپنی فراغت کے وقت میں بیٹھے جب مجھ کو علوم شرعی
کے درس دینے اور تصنیف کرنے سے فرصت ملتی تھی انجام دیتا تھا
کیونکہ مجھ کو پند اور میں تین نشہ طالب علم کو درس و تعلیم کا کام سپر تھا
پس اللہ تعالیٰ نے صرف انہیں اوقات متفرقہ کے مطالعہ میں یہ برکت
دی کہ میں دو برس سے کم عرصہ میں ہی فلسفہ کی انتہائے علم سے
واقف ہو گیا اس علم کو مجھ نے کچھ بعد قریب ایک سال تک میرا یہ
دستور رہا کہ ان مضامین میں غور و فکر کیا کرتا تھا۔ اور ان مضامین کو
اپنے ذہن میں دہراتا اور اُس کی صعوبات و آفات پر نظر کرتا تھا۔
یہاں تک کہ اُس میں جو کچھ لکھا دھوکا یا تحقیق یا جو اور خیالات
تھے ان سب کی ایسی آگاہی حاصل ہو گئی کہ مجھ کو ذرا بھی شک نہیں

ہے۔ پس اے عزیز اس علم کی حکایت مجھ سے سُن۔ اور اُن کے علوم کا ماحصل مجھ سے دریافت کر۔ کہ میں نے اُن کے بت سے علوم دیکھے جس کی بے شمار اصناف ہیں۔ گو متقدمین فلاسفہ اور متاخرین اور متوسطین اور اوائل میں اس باب میں بہت فرق تھا کہ بعض حق سے بہت بعید تھے اور بعض قریب۔ لیکن باوجود اینہم کثرت اصناف و باغ کفر و الحاد سب پر لگا ہوا ہے +

اقسام فلاسفہ

جملہ اقسام فلاسفہ کو نشان کفر شامل ہے

فلاسفہ کے تین اقسام ہیں

فلاسفہ کے تین اقسام ہیں

جانتا چاہئے کہ فلسفیوں کے اگرچہ بہت سے فرقے اور مختلف مذاہب ہیں۔ لیکن ان سب کی تین قسمیں ہیں۔ یعنی

دہریہ - طبیعیہ - الہیہ +

۱۔ دہریہ

قسم اول دہریہ

یہ گروہ متقدمین فلاسفہ سے ہے۔ ان کا یہ قول ہے کہ اس جہاں کا کوئی صانع۔ مدبر عالم و قادر نہیں ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ بے صانع موجود چلا آتا ہے۔ اور ہمیشہ حیوان نطفہ سے اور نطفہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہا ہے۔ اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ یہ لوگ زندیق ہیں +

۲- طبیعہ | قسم دوم طبیعہ -

ان لوگوں نے عالم طبیعات اور عجائبات حیوانات اور نباتات پر زیادہ تر بحث کی ہے۔ اور علم تشریح اعضائے حیوانات میں زیادہ غور کیا ہے۔ اور اُن میں عجائب صنع باری تعالیٰ و آثار حکمت پائے ہیں۔ پس لاچار اُنہوں نے اس بات کا اعتراف کیا کہ ضرور کوئی بڑی حکمت والا قادر مطلق ہے جو ہر امر کی غایت اور مقصد پر اطلاع رکھتا ہے۔ کوئی ایسا نہیں کہ علم تشریح اور عجائب منافع اعضا کا مطالعہ کرے اور اُس کو بالضرور یہ علم حاصل نہ ہو کہ ساخت حیوان اور خصوصاً غایت انسان کا بنانے والا اپنی تدبیر میں کامل ہے۔ لیکن چونکہ ان لوگوں نے زیادہ تر بحث طبیعات سے کی ہے اس لئے اُن کی رائے میں قوائے حیوانیہ کے قیام میں اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ہے۔ بدینوجہ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کی قوت عاقلہ بھی تابع مزاج انسانی ہے اور مزاج کے باطل ہوجانے سے وہ بھی باطل ہوکر معدوم ہوجاتی ہے۔ اور جب وہ معدوم ہوگئی تو پھر بموجب ان کے زعم کے اعادہ معدوم

لہٰذا سنجیدہ اُن مباحث کلامیہ کے جن پر ہمارے علماء متکلمین نے مشکل شکل اور ناغیل بحثیں کی ہیں ایک مسئلہ معدوم ہے۔ یعنی یہ مسئلہ کہ آیا جو شے نیست و نابود ہوجائے وہ عینہ پھر پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ جمہور حکماء اور بعض متکلمین کا یہ مسلک ہے کہ اعادہ معدوم محال ہے۔ یعنی کوئی شے نیست و نابود ہوکر عینہ پھر پیدا نہیں ہو سکتی۔ دیگر متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ اعادہ معدوم جائز ہے۔ جو امتناع اعادہ

کسی طرح متصور نہیں۔ پس وہ اس امر کی طرف گئے ہیں کہ روح مر جاتی ہے۔ اور پھر عود نہیں کرتی۔ اس لئے انہوں نے آخرت کا اور بہشت و دوزخ کا اور قیامت و حساب کا انکار کیا ہے۔ غرض اُن کے نزدیک نہ کسی طاعت کا ثواب ہے نہ کسی گناہ کا عذاب۔ پس وہ بے لگام ہو گئے ہیں۔ اور بہائم کی طرح شہوات میں منہمک ہیں۔ یہ لوگ بھی زندیق ہیں کیونکہ ایمان کی بنیاد یہ ہے کہ اللہ اور یوم آخرت پر یقین کیا جائے۔ اور یہ لوگ اگرچہ اللہ اور اُس کی صفات پر تو ایمان لائے ہیں مگر یوم آخرت سے منکر ہیں +

۳۔ آئینہ قسم سوم آئینہ +

یہ لوگ متاخرین اہل فلسفہ ہیں اور ان ہی میں سے سقراط ہے اعادہ معدوم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر جواہر و ذرات باسرا معدوم ہو جاویں تو شخص مُخاد بعینہ شخصِ اول جس پر عدم طاری ہوا تھا نہ ہوگا۔ اور اس لئے اس صودت میں ایصالِ ثواب و عقاب بھی ممکن نہ ہوگا +

علاوہ انہیں وہ کہتے ہیں کہ منجملہ دیگر تشخصات موجودات کے نیاں بھی ہے۔ پس اگر اعادہ معدوم ہو جاتا تو تشخصات ممکن ہو تو اعادہ زمان بھی لازم آئے گا۔ جو ناممکن ہے اس کے جواب میں ہمارے علما نے طولِ طویل بحثیں کی ہیں۔ اور حق الامم یہ ہے کہ اگر زمان کو تشخصات میں داخل سمجھا جاوے تو مجازاً اعادہ معدوم نہایت کرنا محال ہے + (مترجم)

جو اُستاد تھا افلاطون کا جو اُستاد تھا ارسطو طالیس کا۔ ارسطو طالیس وہ شخص ہے جس نے اُن کے لئے علم منطق مرتب کیا۔ اور دیگر علوم کو ترتیب دیا۔ اور جن علوم کا پہلے خمیر نہ ہوا تھا اُن کے لئے اُن علوم کا خمیر کر دیا۔ اور جو علوم خام تھے اُن کو پختہ بنایا۔ اور جو مبہم تھے اُن کو واضح کر دیا +

ان سب فلسفیوں نے پہلے دونوں فرقے یعنی دہریہ و طبعیہ کی تردید کی ہے۔ اور اس قدر اُن کی فضیلت کی ہے کہ غیروں کو اسکی ضرورت نہیں رہی۔ ان کی آپس کی لڑائی کے سبب اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اُن کے مقابلہ سے بچالیا۔ پھر ارسطو طالیس نے افلاطون اور سقراط کی اور اُن سب فلاسفہ اکیہ کی جو اُس سے پہلے گزرے ہیں ایسی تردید کی ہے کہ کچھ کسر باقی نہیں رکھی۔ اور اُن سب سے اپنی بیزاری ظاہر کی ہے۔ لیکن اُس نے بعض رد اہل کفر و بدعت ایسے چھوڑ دیئے جس کی تردید کی توفیق خدا تعالیٰ نے اُس کو نہیں بخشی تھی۔ پس واجب ہے کہ اُن کو اور اُن کے اتباع مثلاً علماء اسلام میں سے ابو علی ابن سینا تکفیر بوعلی سینا اور فاریابی و خیرہ کو کافر کہا جائے۔ کیونکہ ان دو شخصوں بونصر فاریابی کی مانند آؤد کسی شخص نے فلاسفہ اہل اسلام میں سے فلسفہ ارسطو طالیس کو اس قدر کوشش سے نقل نہیں کیا اور ان شخصوں کے

۱۔ امام صاحب کی تقریر سے محض مانا پن ظاہر ہوتا ہے۔ امام صاحب نے اگرچہ اس مقام پر کوئی عام اصول تکفیر قائم نہیں کیا۔ الا جس بنا پر اُنہوں نے

سوائے اور اشخاص نے اگر کچھ لکھا بھی ہے تو ان کے دلائل خطا ملط ہیں اور

بوعلی سینا کی تکفیر کی ہے۔ وہ ان کی تحریر سے ظاہر ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں

کہ اگرچہ دیگر علماء نے بھی علوم فلاسفہ میں کتابیں لکھی ہیں۔ الا ان کی تحریریں ایسی واضح نہیں ہیں جیسی بوعلی سینا کی ہیں۔ اس لئے بوعلی سینا کی تحریر سے لوگوں

کے عقاید میں فہور آنے کا زیادہ تر اندیشہ ہے۔ دوسرے مصنفوں کی تحریریں خطاطا ہیں جن سے پڑھنے والوں کا دل اکتا جاتا ہے اور ذہن شوش ہو جاتا ہے +

امام صاحب کی اہل توحید و توحید علی ہے کہ تکفیر کا مدار فضیلتات مصنف پر

رکنے کے بجائے اس اثر پر رہا ہے جو اس کی تصنیف سے پڑھنے والوں پر

تترتب ہوتا ہے۔ اگر یہ اصول تکفیر تسلیم کیا جاوے تو خداوند تعالیٰ کے اس قول کی

نسبت جہاں قرآن مجید کی نسبت فرمایا ہے یُعزِّلُ بہ کثیراً کیا سمجھا جائیگا +

دوم یہ نہایت پست ہمتی و بزدلی ہے کہ امام غزالیؒ ساجد عالم مذہب

اسلام کو فلسفہ کے دہرہ لانے سے ڈرے۔ اور غایت نفرت دین اس میں تصور کرے

کہ مسلمانوں کے کانوں اور آنکھوں کو کلام فلاسفہ کے سننے اور پڑھنے سے باز

رکھے۔ کیا حقیقت میں مذہب اسلام ایسا بڑا ہے۔ کہ وہ علوم حکمیہ کے مقابلہ کی

تاب نہیں رکھتا۔ لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ لوگوں کی آزاد رائے کو دبا کر اور ہڈیوں

فتوے کفر تحریف کام میں لاکر شیع علم کو روکنے سے مذہب کو دوامی استحکام

و نصرت حاصل ہو سکے۔ ہرگز نہیں۔ اس قسم کے کفر کے فتووں کے دینے اور مخالف

دلوں کے دبانے کا دنیا میں ہمیشہ یہ نتیجہ ہوا ہے۔ کہ حدیث کو قوت اور مخالفت

کو اور زیادہ تر اشتغال ہوا ہے +

خالی از خط نہیں۔ پڑھنے والے کا دل گھبرا جاتا ہے اور وہ نہیں
 امام صاحب کے زمانہ میں بعض کتب حکیم کے ترجمے نہایت ناقص اور
 ناقابل فہم ہوئے تھے۔ امام صاحب خوش ہوتے تھے کہ یہ ترجمے کسی کی
 سمجھ میں آویں گے نہ اُن کے عقاید میں فتور واقع ہوگا۔ اور جن لوگوں نے
 یہ ناقص ترجمے کئے تھے اُن کے حق میں امام صاحب نے یہ رعایت فرمائی کہ
 اُن کو کافر نہیں کہا۔ مگر بکرس کی ماں کب تک غیر مٹاتی۔ آخر وہی علوم حکیم
 جن کو امام صاحب دانا چاہتے تھے دنیا میں پھیلے اور آجکل اس کثرت سے شائع
 ہوئے ہیں کہ مٹھی کوچوں میں پھیل گئے ہیں اور گو اُن علوم کو بالتفصیل جاننے
 والے اس ملک میں ابھی کسی قدر کم ہیں آٹا اُن علوم کے نتیجے اور امور معتقدہ
 سے عوام تک آگاہ ہوئے ہیں +

یہ تائید و نصرت دین متی امام غزالیؒ صاحب کی۔ مگر اس زمانہ کا ایک محقق
 لکھتا ہے کہ "کوئی مذہب ایسا دنیا میں نہیں ہے۔ جو دوسرے مذہب پر گود
 کیسا ہی باطل کیوں نہ ہو اپنی ترجیح بہم وجوہ ثابت کر دے۔ مگر یہ رتبہ صرف
 اُسی مذہب کو حاصل ہے جو نیچر کے مطابق ہے اور میں یقین کرتا ہوں کہ وہ
 صرف ایک مذہب ہے جس کو میں ٹھیٹھ اسلام کہتا ہوں۔" وہ کہتا ہے کہ کوئی
 لفظ اسلام کا ایسا نہیں ہے جس پر بحث سے کچھ اندیشہ ہو اور سچ میں یہی خوبی ہے
 کہ اُس کو بحث سے اندیشہ نہیں ہے +

اب دیکھنا چاہئے کہ اصلی طریقہ تائید و نصرت اسلام کا وہ ہے جو امام صاحب نے اختیار
 کیا تھا۔ یا وہ جو اس پچھلے شخص نے اس زمانہ میں اختیار کیا ہے + (ترجمہ)

جان سکتا کہ میں کیا سمجھا اور کیا نہ سمجھا۔ اور نہ یہ جان سکتا ہے کہ کس امر کو قبول کرنا چاہئے۔ اور کس کو رد کرنا چاہئے +

ہمارے نزدیک فلسفہ ارسطاطالیس سے جو کچھ حسب نقل ان دو شخصوں کے صحیح ہے اُس کی تین قسمیں ہیں -

اول قسم - وہ جس سے تکفیر واجب ہے +

دوم قسم - وہ جس سے بدعتی قرار دینا واجب ہے +

سوم قسم - وہ جس کا انکار ہرگز واجب نہیں +

اب ہم اس کی تفصیل کرتے ہیں +

اقسام علوم فلاسفہ

علوم فلسفہ کے جاننا چاہئے کہ اُس غرض کے اعتبار سے جس کے لئے ہم چھ اقسام + علوم کی تحصیل کرتے ہیں۔ علوم فلسفہ کی چھ قسمیں ہیں -

(۱) ریاضی - (۲) منطق - (۳) طبیعیات - (۴) آسمانیات - (۵) سیاست - (۶) علم اخلاق +

۱۔ ریاضی علم ریاضی - یہ علم متعلق ہے حساب و ہندسہ و علم ہیئت عالم سے

۲۔ اجیاء العلوم میں امام صاحب نے علم فلسفہ میں صرت چار علوم ریاضی - منطق -

آسمانیات - طبیعیات کو شامل کیا ہے مگر کچھ ٹک نہیں کہ علم طبیعیات مدن اور علم

اخلاق بھی فلسفہ میں داخل ہیں اور حکماء حال بھی ان ہر دو علوم کو داخل علم

فلسفہ سمجھتے ہیں + (مترجم)

اور اُن کے صحیح ہونے یا نہ ہونے سے کوئی امر دینی متعلق نہیں۔
 علوم یا ماضی سے دو
 آفتیں پیدا ہوئیں
 سمجھنے کے بعد اُن سے انکار ہو ہی نہیں سکتا
 مگر ان علوم سے دو آفتیں پیدا ہوئی ہیں +

۱۔ جن دو آفتوں میں امام صاحب کے زمانہ کے مسلمان مبتلا تھے انہیں آفتوں
 میں زمانہ حال کے مسلمان بھی مبتلا ہیں۔ پہلی آفت میں مبتلا تو اُن لوگوں کا
 گردہ ہے جنہوں نے علوم حکمیہ جدیدہ میں تعلیم پائی ہے۔ چونکہ انہوں نے
 ہیئت و کتیا و طبیات میں کمال درجہ کی مزاولت پیدا کی ہے ان علوم کے
 بلہین واضح ہے جو سراسر شاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہیں اُن کی طبیعتوں کو ہر امر کے
 ثبوت میں دلائل یقینی طلب کرنے کا عادی بنا دیا ہے۔ اور اُن کے ذہنوں میں یہ
 بات راسخ کر دی ہے کہ اگر فی الواقعہ دنیا میں کوئی سچائی ہے تو اُس کے ثبوت
 میں ایسے ہی قطعی دلائل ضرور مل سکتے ہوں گے۔ لیکن مذہب کے لئے ایسے قطعی
 ثبوت کا ملنا ہماری موجودہ خلقت کی حالت میں ناممکن ہے۔ مذہب کے ثبوت سے
 سیری مراد اُن فروعی مسائل سے نہیں ہے جن کا بتدریج قطعی دلائل سے ثابت ہونا
 ظاہر امر محال ہے۔ بلکہ سیری مراد اصل اصول جملہ مذاہب سے ہے جس سے کسی
 اہل مذہب کو مفر نہیں ہے۔ مثلاً ہر اہل مذہب کو خواہ وہ یہودی ہو یا عیسائی
 مسلمان ہو یا آزاد منش خود پسند براہمو۔ خدا تعالیٰ کے وجود پر یقین کرنا ضرور ہے
 مگر کیا اس یقین کے لئے ایسے قطعی دلائل مل سکتے ہیں جیسے اس دعوئے کے
 ثبوت کے لئے کہ مثل کے کوئی سے دو ضلع ملکر تیسرے ضلع سے بڑے ہوتے ہیں

ہنٹ اول۔ بے یہ خیال کہ اگر آفت اول یہ ہے کہ جو شخص ان علوم میں اسلام برحق ہوتا تو اسکی حقیقت غور کرتا ہے وہ ان علوم کی ہادیکیوں اور فلاسفہ ریاضی داں پر معنی نہ ہوتی اُن کی روشن دلیلوں سے متعجب ہوتا ہے اور اس سبب سے وہ فلاسفہ کو اچھا سمجھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو یہ

نہیں ہرگز نہیں۔ کس طرح ایسا قطعی ثبوت ہم پہنچ سکتا ہے ایسی بات کے لئے جسکو نہ دیکھ سکتے ہیں۔ نہ سمجھ سکتے ہیں۔ جو نہ جہر ہے نہ عرض۔ جو نہ یاں ہے نہ داں نہ کسی اور جگہ۔ حرمب جگہ ہے۔ جو نہ کان رکھتا ہے نہ آنکھیں نہ اُٹھ۔ مگر سناتا ہے اور دیکھتا ہے۔ اور تمام عالم کا مانع ہے +

جب سب سے مقدم اور سب سے عام عقیدہ مذہبی کا یہ حال ہے۔ تو اسکی فروعات میں تو ایسے قطعی ثبوت کی جیسے مسائل علوم جدیدہ میں مٹے جاسکتے ہیں کیا ہی توقع ہو سکتی ہے۔ پس یہ فرقہ اُن تمام معایر مذہبی سے جن کا ایسا روشن ثبوت نہیں دیا جاسکتا منکر ہو گیا ہے یہ ایک گروہ ہے خود منش لا مذہب نوجوانوں کا جو نہ صرف منکر رسالت ہیں۔ بلکہ وہ نہ خدا کے معتقد ہیں۔ نہ مذہب کے پیرو۔ نہ عقیدے کے قائل۔ نہ کبار سے محبت نہ احکام الہی کے پابند۔ اُن کا مذہب صرف یہ ہے کہ ہر ایک فعل جن سے نفس انسانی کو حظ حاصل ہو بشرطیکہ اُس پر کوئی گرفت قانون کی نہ ہوتی ہو جائز ہے۔ انہوں نے کہ یہ خوفناک فرقہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ اور ہمارے علماء کو اس آفت کے روکنے کی ذرا فکر نہیں ہے۔ بلکہ اگر کوئی خدا ترس بتدر اپنی استعداد کے اس آفت کے دور کرنے میں سعی کرتا ہے۔ تو ہمارے علمائے دین اُس کو بھی اُنہیں آفت زدوں میں شمار کرنے لگتے ہیں +

گمان ہو جاتا ہے کہ فلسفیوں کے آؤر سب علوم بھی وضاحت اور استحکام دلیل میں اسی طرح ہیں۔ پھر چونکہ یہ شخص پہلے سے سن چکنا

اس آفت کے روکنے کی سب سے اول تدبیر جو ہمارے علماء کے ذہن میں آئی وہ غالباً یہ ہوگی کہ مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت روکی جاوے مگر یہ اُن کی سراسر غلطی ہے۔ یہ آفت انگریزی زبان سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مورث علوم حکمیہ جدیدہ ہیں۔ یہ علوم زبان اُردو میں ترجمہ ہو گئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں۔ سلطنتِ ترکی کے علماء نے ان علوم کو زبانِ عربی میں بھی ترجمہ کر لیا ہے اور ان عربی کتابوں کا اس ملک میں بھی رواج ہوتا جاتا ہے۔ امام صاحب کے زمانہ میں بھی یہ آفت اُس وقت پھیلی تھی جب یہ علوم زبانِ عربی میں ترجمہ کئے گئے تھے اس ملک میں گو یہ علوم ابتداً بذریعہ زبانِ انگریزی کے آئے ہوں۔ لیکن اب اُن کی اشاعت اس قدر ہو گئی ہے۔ اور ان علوم کی کتابوں کے ترجمے اُردو۔ ہندی۔ عربی میں اس کثرت سے ہو گئے ہیں کہ اب ان علوم کی عام واقفیت حاصل کرنے کے لئے انگریزی زبان دانی کی احتیاج نہیں رہی ہے۔ بلکہ وہ خیالات جو محرکِ زندہ و الحاد ہوتے ہیں بذریعہ زبانائے مشرقی و بادیہ اختلاط مختلف اقوام شایع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ایسی صورت میں ایک انگریزی زبان کی تعلیم بند کرنے سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس صورت میں تو نہ صرف یہ کافی ہوگا کہ زبان اُردو کی حرف شناسی اور عربی زبان کی تعلیم بالکل بند کی جاوے۔ بلکہ یہ کہ خلف کو کانوں سے بہرا اور آنکھوں سے اندھا بنادیا جاوے تاکہ اُن بد نصیبوں کے حواسِ حیات مٹانے کو کسی راہ سے اُن کے دل و دماغ و روح تک نہ پہنچا سکیں +

ہے کہ یہ لوگ کافر اور معطل تھے اور ہر شرعی میں سستی کرتے تھے۔
اس لئے وہ محض تقلید کا انکار کرنے لگتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دین

میں کلامیاتی

دوسری آفت اہل اسلام پر خود علمائے دین کی طعن سے آئی ہے جبکہ امام
صاحب نے واجبی طور پر اسلام کے جاہل دوست کا لقب دیا ہے۔ یہ مقدس
آگروہ مخالفت علوم حکمیہ جدیدہ کو شرط اتقا و دینداری سمجھتا ہے۔ اور ان تمام واقعات
نفس الامری سے جو ان علوم میں ہندوئے ستیزہ و مشاہدہ ثابت ہو چکے ہیں۔ اور جن کا
محقق ہونا تمام عقلائے عالم نے تسلیم کر لیا ہے انکار کرتے ہیں۔ اور صرف اس حیل
پر کہ حواس انسانی کی ادراکات میں غلطی کا ہونا ممکن ہے اپنے تمہیں اور تمام عقلا
کو اندھا اور ہرا کھانا گوارا کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ از روئے مذہب اسلام
یہ یقین کرنا ضرور ہے کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب اُس کے گرد گردش کرتا ہے
اور آسمان مجوف کر دی جسم گنبد یا چورس چھت کی مانند ہے۔ اور تمام ستارے
اُس میں جڑے ہوئے ہیں۔ اور اُس میں چوٹھ کوڑ۔ قبضے۔ کڑے۔ کنڈے
سب لگے ہوئے ہیں +

جلال الدین سیوطی نے آیات قرآنی اور روایات اسلامی سے انداز کر کے ایک
ہیئت اسلامی بنائی ہے۔ اور اُس پر ایک رسالہ مسمیٰ بہ البیۃ النبیۃ تحریر کیا
ہے۔ فقہ اسلام سید احمد خاں صاحب نے اس رسالہ کے بعض مضامین کو
اپنی ایک تحریر میں منقصر بیان کیا ہے جو ہم یہاں مجسّمہ نقل کرتے ہیں +
وہ لکھتے ہیں کہ عرش سینے فلک الافلاک کے گرد چار نہیں ہیں۔ ایک تہ کی
ایک تار کی۔ ایک برت کی۔ ایک پانی کی۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی

اسلام سچ ہوتا تو ایسے لوگوں پر جنہوں نے اس علم میں یہی باریکیا نکالیں کبھی معفی نہ رہتا۔ پس جب وہ اُن کے کفر اور انکار کی بابت

جس قدر بولیاں ہیں اتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ عرش سرخ یا قوت کا ہے۔ اور عرش کے نیچے بحر مسبور ہے۔ ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش سبز زرد کا ہے۔ اُس کے چار پائوں یا قوت احمر کے ہیں۔ عرش کے آگے ستر ہزار پردے ہیں۔ ایک نور کا۔ ایک ظلمت کا۔ جبریل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی آگے جاؤں تو جل جاؤں +

اگر یک سرسوںے برتر پریم

فروغ تجھے بسوزد پریم

پھر کہتے ہیں کہ زمین کے گرد بیتل کا پہاڑ ہے جو زمین کو محیط ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو برآؤ ہیں۔ ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے۔ اور ہر ایک طبقہ زمین کو ایک کوس سے اسی قدر فاصلہ ہے۔ رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اُس کے آواز کو کڑک اور اُس کی بھاپ یا کورہ کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں +

مد و جزر سمند کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمند میں پائوں رکھ دیتا ہے تو مد ہوتا ہے اور جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے +

اب ہر ایک شخص جس کو خدا نے کچھ عقل دی ہے سمجھ سکتا ہے۔ کہ ان لغو اور مغل آواز کو مفسر محققین علم جلیلہ مذہب اسلام کی نسبت کیا خیال کرتے ہوں گے۔ علم صاحب کا: قول نہایت صحیح ہے کہ اُن محققین کو اپنے دواہل کی سماعت میں تو کچھ شک

سُن چکنا ہے تو یہ نتیجہ نکالنا ہے کہ حق الامر یہ ہے کہ دین سے اعراض و انکار کیا جائے میں نے بہت سے اشخاص دیکھے ہیں جو

پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن اُن کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اسلام دلائل قطعی کے

انکار اور جہالت پر مبنی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ سے رغبت اور اسلام سے نفرت روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی نصرت بزرگی اُس نے حقیقت میں دین اسلام پر سخت ظلم کیا +

مگر اہم صائب کا یہ کہنا کہ یہ دونوں آفتیں فلسفہ سے پیدا ہوئی ہیں کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔ آفتِ اول کی نسبت شاید کسی قدر یہ خیال صحیح ہو مگر دوسری آفت خود علمائے دین نے اپنی جہالت سے پیدا کی ہے۔ اور وہ جہالت علومِ حکیمہ و فلسفہ کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جاوے کہ چونکہ یہ آفت علومِ حکیمہ سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس لئے من وجہ اُن علوم کو اُس کا باعث سمجھنا چاہئے۔ تو معاذ اللہ اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تمام کفر و ضلالت کا موجب قرآن مجید ہے۔ کیونکہ کفر و ضلالت بھی قرآن مجید سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے +

یہ دوسری آفت اسلام کے جاہل دوستوں کی محض اپنی حماقت کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اس آفت نے کچھ شک نہیں کہ پہلی آفت کو اور بھی خطرناک بنا دیا ہے کیونکہ علومِ حکیمہ نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنی دلائل یقینہ و مسائل قطعیہ کے ذریعہ سے نوجوانوں کے دلوں کو پتلا گردیدہ بنالیا۔ اُس کے مقابلہ میں ہمیشہ علمائے دین اسلام کو نہایت بھڑی۔ بدنام۔ کرمیہ منظر ڈراؤنی صورت میں پیش

صرف اتنی ہی بات سے راہ حق سے بھٹک گئے اور جن کے پاس
سوائے اتنی بات کے اور کوئی سند نہیں تھی۔ جب ایسے شخص
کو یہ کہا جاتا ہے کہ جو شخص ایک صفت خاص میں کامل ہو ضرور
نہیں کہ وہ ہر ایک صفت میں ویسا ہی کامل ہو۔ مثلاً جو شخص
علم فقہ یا کلام میں ماہر ہو ضرور نہیں کہ وہ طبیب حاذق بھی ہو اور
نہ یہ ضرور ہے کہ جو مقول سے ناواقف ہو وہ علم نحو سے بھی ناواقف
ہو بلکہ ہر کارے و ہر مردے۔ ایسے لوگ اپنے فن کے شہسوار و
ماہر کامل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اور چیزوں میں محض احمق و جاہل ہوں
پس اوایل فلاسفہ کا کلام در باب علوم ریاضی استدلالی ہے اور در باب
النبیات محض ظنی۔ اس کی معرفت اُسی کو حاصل ہو سکتی ہے جس نے

کیا۔ کیا اسلام کی حقیقت میں ایسی ہی صورت ہے جیسے ان خداتوں نے دینا
پر ظاہر کی ہے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ اسلام کی یہ صورت اُن لغو و مہمل و موضوع اقوال
سے بن رہی ہے جو لوگوں نے اپنی طرف سے اُن میں ملائے ہیں اور یقین دہایا ہے کہ یہ
جنو ذنب اسلام ہیں۔ اب وقت ہے کہ یہ اسلام کے جاہل دوست اُس کے پتے اور نگاہیں
دوست بنیں۔ اور اس زمانہ میں جو عیب اسلام پر لگائے جاتے ہیں وہ اپنے اوپر ہیں
اور اقلات کریں کہ جن اہل کو دینا نے موردِ طعن و تفتیح ٹھیکرایا ہے وہ ہمارے
اور ہمارے باپ دادوں کے اپنے اقوال ہیں جو اسلام میں مغلط ہو گئے ہیں۔ ورنہ
ذنب اسلام اُن تمام عیوب سے مبرا و منزہ ہے +

اسلام بذاتِ خویش ندارد عیب + ہر عیب کہ ہست در مسلمانی ماست

اُس کا تجربہ کیا ہو اور اُس میں خوض کیا ہو۔ جب ایسے شخص کے ساتھ جس نے تقلید اختیار کی ہو یہ تقریر کی جاتی ہے تو وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ غلبہ ہوا و شوقِ بطلان اور عطفِ کمانے کی آرزو اُس کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ جمیع علوم میں فلسفیوں کی تسخیم پر ہزار کرے۔ غرضکہ یہ آفتِ عظیم ہے۔ اور واجب ہے کہ ہر ایک ایسے شخص کو جو ان علوم میں خوض کرے بوجہ اس آفت کے زجر کھائے۔ کیونکہ اگرچہ یہ امور دین سے بالکل تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ ان کے دیگر علوم کی بنیاد انہیں پر ہے اس لئے، اُن سے دین کو خرابی اور آفت پہنچتی ہے۔ پس جو کوئی اس میں خوض کرتا ہے اُس کی نسبت یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ دین سے خارج ہو گیا اور اُس کے منہ سے لگام تقویٰ نکل گئی ہے۔

آفت دوم۔ بعض جاہل خیر خواہان اسلام نے انکارِ علومِ ریاضی کر کے اسلام کو مخالفِ علومِ حکیمہ مشہور کیا۔

علمِ فلاسفہ کی طرف منسوب ہو اُس سے انکار واجب ہے۔ اس لئے انھوں نے جملہ علومِ فلاسفہ سے انکار کیا ہے۔ اور اُن کی جہالت نے اُن کو یہاں تک آمادہ کیا کہ جو کچھ فلسفیوں نے کسوف و خسوف کے باب میں لکھا ہے اُس سے بھی انکار کیا۔ اور یہ سمجھا کہ اُن کے یہ اقوال بھی خلافِ شرع ہیں۔ جب یہ بات ایسے شخص کے کان میں پڑتی ہے جس کو

یہ امور دلیل قطعی سے معلوم ہو چکے ہیں تو اُس کو اپنی دلیل میں تو کچھ شک پیدا نہیں ہوتا لیکن اُس کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اسلام اس دلیل قطعی کے انکار اور جہل پر مبنی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ کی محبت اور اسلام کی طرف سے بغض روز بروز ترقی پاتا ہے۔ پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی نصرت ہوگی اُس نے حقیقت میں دین اسلام پر سخت ظلم کیا۔ شرع میں ان علوم کے نفی یا اثبات سے کچھ بھی تعرض نہیں کیا گیا۔ اور نہ ان علوم میں کوئی ایسی بات ہے جس کو امور دینی سے تعرض ہو۔ اس قول نبوی صلعم میں

لے علم ہیئت کی نسبت جو کچھ امام صاحب نے تحریر فرمایا ہے وہ نہایت صحیح اور مقول ہے۔ اور جو نصیحت امام صاحب نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو پانچویں صدی کے اخیر میں کی تھی وہ اس چودھویں صدی کے مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے بھی از بس مفید و ضرور ہے۔ شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ امام صاحب کی یہ تحریر صرف علم ہیئت قدیم یونانی سے متعلق ہوکتی ہے۔ جس کا اُن کے زمانہ میں رواج تھا۔ لیکن امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے وہ بتضمین کسی خاص نظام ہیئت سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ علم ہیئت کی نسبت عام طور پر رائے ظاہر کی گئی ہے۔ خواہ وہ نظام بطلمیوسی ہو۔ یا نظام فیثاغورثی یا کوئی اور نظام۔ صرف دو امور قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ امام صاحب نے بالعموم ان امور محققہ کے انکار کو جو قطعی دلائل ہندسیہ سے ثابت ہو گئے ہوں موجب تضحیک دین اسلام سمجھا ہے۔ دوم یہ کہ قدیم ہیئت یونانی سے بعض

کہ چاند اور سورج منجملہ اللہ کی نشانیوں کے ہیں۔ جن کا خسوف نہ کسی کی موت کے سبب ہوتا ہے اور نہ کسی کی حیات کے باعث۔

ایسے مسائل کی جرح و رد اسلامی و تفسیر علماء مفسرین داخل عقاید اسلام سمجھے جاتے تھے تکذیب ہوتی تھی۔ مثلاً ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ہونا۔ آسمانوں میں دریا کا ہونا۔ آفتاب کا گرم پانی کے چشمہ میں ڈوبنا۔ شہاب ثاقب کا شیاطین کی مار کے واسطے پھینکا جانا۔ سکون زمین کے لئے پہاڑوں کا بطور مینوں کے گھٹا جانا۔ زلزلہ زمین کا بوجھ گناہ خلقت کے وقوع میں آنا وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام مسائل کی یونانی علم ہیئت تکذیب کرتا ہے۔ مگر باوجود اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم کو نفیاً یا اثباتاً دین اسلام سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ان لغو و محمل روایات کو جن کا ہم نے اوپر اشارہ کیا داخل مذہب نہیں جانتے تھے اور خالص دین اسلام کو ان عیوب سے مبرا سمجھتے تھے۔ لیکن یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا امام صاحب کے پاس ایسی کوئی کوئی معنی جس سے وہ صحیح و غیر صحیح روایات میں تمیز کر لیتے تھے۔ اور جائز اور ناجائز کا فرق دیکھتے تھے۔ منقولات میں تو بجز کلام الہی کے اور کسی کوئی کا ہونا ممکن نہ تھا کیونکہ وہی ایک ہی کوئی ہے جس کی صحت کی نسبت کوئی مسلمان دم نہیں مار سکتا۔ اس کے سواء جتنی اور کوٹیاں خیال میں آتی ہیں ان کی صحت متفق علیہ نہیں ہے۔ اور ان کی صحت کے لئے اور کوئی کی تلاش کرنی پڑتی ہے۔

بہت منقولات میں تجربہ و دلالت ایسی فطری کوٹیاں ہیں جن کے ذریعہ

پس جب تم اُن کو دیکھو تو اللہ کو یاد کرنے اور نماز پڑھنے کی طرف متوجہ ہو۔ کوئی ایسی بات نہیں۔ جس سے انکار حساب واجب ہو کہ اُس کے

ہر ایک مذہب کا پیرو اور ہر علم کا عالم تحقیق حق کرتا ہے +
یہ کوشاں ہر زمانہ کے مسلمانوں کے پاس موجود ہیں۔ اور امام صاحب کے پاس بھی اس سے بڑھ کر اور کوئی ندیہ تحقیق کا نہ تھا۔ پس اگر اس زمانہ میں بھی ہمارے معلومات مذہبی میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کی ان کوشیوں سے تخریب ہوتی ہو۔ تو اُس کا ابطال و انکار واجب ہوگا +

امام صاحب نے اس امر کو اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں کسی قدر شرح بیان کیا ہے جس کو ہم بالاختصار یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ سجدہ اُن مسائل اختلافی کے جن میں فلاسفہ اور اہل اسلام کا باہم تنازع ہے بعض وہ مسائل ہیں جن سے اصول دین کو کچھ ضرر نہیں پہنچتا۔ اور نہ بنظر تصدیق انبیاء اُن مسائل کی تردید ضروری ہے۔ مثلاً علماء ہیئت کہتے ہیں کہ زمین کرہ ہے اور اُس کے چاروں طرف آسمان محیط ہے۔ اور نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے۔ جب شمس و قمر کے درمیان کرہ زمین کے حائل ہونے کی وجہ سے قمر تاریک رہ جاتا ہے۔ نو اُس تاریکی کو کسوف قمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور کسوف شمس کے یہ معنی ہیں کہ ہمارے کرہ زمین اور شمس کے درمیان چاند حائل ہو جاوے۔ اور یہ اُس صورت میں وقوع میں آتا ہے کہ جب دقیقہ واحد میں شمس و قمر کا عقد تین پر اجتماع ہو جاوے۔ ہلکو اس علم کے ابطال میں خوش نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہم کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ جو شخص یہ گمان

ذریعہ سے چاند و سورج کی رفتار یا اُن کا ایک وجہ مخصوص پر اجتماع یا تقابل معلوم ہوتا ہے۔ قول مذکور بالا میں جو الفاظ لکنَ اللہ اِذَا بَخَلَّیٰ

کرتا ہے کہ ان مسائل ہیئت کا ابطال داخل دینداری ہے وہ دین پر ظلم کرتا ہے اور اُس کو ضعیف بناتا ہے۔ ان مسائل محققہ علم ہیئت پر ہندسہ و حساب کے رُو سے ایسے دلائل قطعی قائم ہو چکے ہیں کہ اُن میں شک کی مجال نہیں ہے۔ جو شخص ان دلائل سے وقف ہو اور اُسے انکی خوب تحقیق کر لی ہو اور وہ حساب کے رُو سے کسوف و خسوف کی پہلے سے خبر دیکھ اور یہ بھی بتاؤ کہ کس قدر کتنی دیر تک کسوف و خسوف بیگا۔ اُسکو اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا قول خلاف شرع ہے تو اُس کو اپنے قول کے یقینی ہونے میں تو شک ہونے سے رہا ہی۔ ہونہ ہو شرع کی صداقت میں ہی اُس کو شبہ پیدا ہوگا۔ پس بقول شخصے کہ جاہل دوست سے عاقل دشمن بہتر ہے جو لوگ شرع پر معقول طریقہ سے طعن کرتے ہیں اُن سے مذہب اسلام کو اس قدر ضرر نہیں پہنچتا جس قدر اُن لوگوں سے پہنچتا ہے جو بیٹھنگے طور پر شرع کی مدد کرنا چاہتے ہیں۔ اب اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ شمس و قمر منجمہ آیات خداوندی ہیں ان کا کسوف و خسوف کسی کے مرنے یا جینے سے تعلق نہیں رکھتا۔ جب تم کسوف و خسوف ہوتا دیکھو اللہ کی یاد کرو اور نماز پڑھو۔ اب اگر علمائے ہیئت کا قول صحیح ہے تو اُس کو اس حدیث سے کیا نسبت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث اور قول مذکورہ بالا میں تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث مذکورہ میں صرف دو باتیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسوف و خسوف کسی کے مرنے جینے سے تعلق نہیں رکھتے۔ اور دوسرے یہ کہ کسوف و خسوف کے وقت نماز پڑھو لیکن

لَشَيْءٍ خَضَعَ لَهُ بَيَانَ كُنْ جَاتے ہیں وہ صحاح ستہ میں ہرگز موجود نہیں +

جب شرع میں قریب وقت زوال و غروب و طلوع شمس کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو کسوف شمس کے وقت بھی استیجاباً نماز کے حکم دینے میں کیا مضائقہ ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایک اور حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنا اور زیادہ فرمایا ہے کہ جب کسی شے پر اللہ تعالیٰ کی تجلی ہوتی ہے تو وہ شے اُس کے آگے سرنگوں ہو جاتی ہے۔ تو اُس کا یہ جواب ہے کہ اولاً تو ان نائد الفاظ کی صحت مشتبہ ہے۔ اندریں صورت راوی کی تکذیب واجب ہے۔ اور اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو امو قطعہ کے انکار کی بہ نسبت ایسی روایت کی تاویل کرنا سہل ہے۔ بہتری جگہ بعض ایسے دلائل قطعہ کی وجہ سے جو وضوح میں اس حد تک نہیں پہنچتے تھے جس قدر دلائل در بارہ کسوف و خسوف پہنچتے ہیں ظاہر ثبات کی تاویل کرنی پڑی ہے +

امام صاحب کی اس تمام تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر روایات و مسائل مذہبی میں کوئی امر جو منہجہ ملات اصول دین نہ ہو کسی مسئلہ علمی کے مخالف پایا جائے۔ اور مسئلہ حکم کے ثبوت میں دلائل قطعی موجود ہوں۔ تو ایسے امر مذہبی کی تاویل کرنی لازم ہوگی۔ دلائل قطعی کی تعریف اور اُن کی شرائط فی الحال ہمارے مقصود سے خارج ہیں۔ اس لئے ہم اُن پر اس وقت بحث کر کے غلط بحث کرنا نہیں چاہتے۔ البتہ اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ جن دلائل پر ہیئت جدید بتی ہے وہ دلائل ہیئت یونانی سے بدرجہا نیاہ یقینی ہیں۔ اور اگر امام صاحب دلائل علم ہیئت

علم ریاضی کی حکمت اور آفت تو یہ تھی جو بیان کی گئی *
 ۲۔ منطق - اس علم کا کوئی مسئلہ بطور نفی یا اثبات دین سے

یونانی کو قطعی قرار دیتے ہیں۔ تو ہیئت جدید کے دلائل کو اُن کے مقابلہ میں مشاہد
 عینی یا عین الیقین کہنا چاہئے۔ علاوہ ازیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ہمارے علماء
 زمانہ حال کا اس بناء پر علوم حکمیہ کی مخالفت کرنا کہ اُن سے تکذیب عقاید دینی
 کی ہوتی ہے فی الواقع کہاں تک صحیح ہے۔ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ ہمارے علماء
 مفسرین نے جو کچھ مطلب دیا بس اُن آیات کی تفسیر میں لکھا ہے جن میں اجرام
 سماوی کا کچھ ذکر آیا ہے ہیئت یونانی اُس کی صاف تکذیب کرتا ہے۔ پس اس
 قسم کا الزام (اگر ایسا الزام لگ سکتا ہو تو) سراسر ہیئت جدیدہ پر ڈال دینا
 محض تعصب و نادانی ہے۔ جہاں تک ہمارا خیال پہنچتا ہے شاید صرف وجود
 خارجی سبج سموات کا ہی ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی ہیئت جدیدہ تکذیب کرتا ہے
 اور ہیئت قدیم تکذیب نہیں کرتا۔ پر درحقیقت ہیئت قدیمہ نے اس مسئلہ اسلامی
 کو بھی بالکل اچھوتا نہیں چھوڑا۔ بلکہ فو افلاک ثابت کر کے وجود سبج سموات
 کا بھی ابطال کر دیا۔ پس ہم حیران ہیں کہ پھر ہیئت جدیدہ کے اُور کون سے
 ایسے مسائل ہیں جن سے مسائل دینی کی تکذیب ہوتی ہے۔ اور عقاید مذہبی میں
 تزلزل واقع ہوتا ہے۔ لیکن بالغرض اگر ایسے مسائل ہوں بھی۔ تو بقول اہم
 صاحب امور قطعیہ کے انکار کی نسبت اُن کی تاویل کر لینا سہل تر ہے۔ اور
 دین اسلام کو سخت بدنامی کی آفت سے بچانا ہے۔ اور برعکس اس کے ابطال
 ہیئت جدیدہ کے مدپے ہونا اسلام کی کمال بدخواہی کرنا اور علمی دنیا میں

تعلق نہیں رکھتا ہے۔ منطقی کیا ہے؟ غور کرنا طریقائے استدلال و قیاسات پر۔ و نیز غور کرنا اس امر پر کہ مقدمات برہان کے کیا کیا شرائط ہیں۔ اور وہ کس طرح مرکب ہوتے ہیں۔ حد صحیح کی شرائط کیا ہیں۔ اور اُن کی ترتیب کس طرح ہوتی ہے۔ و نیز مثلاً یہ امور کہ علم یا تصور ہے۔ جس کی معرفت حد پر منحصر ہے۔ یا تصدیق جس کی معرفت برہان پر منحصر ہے۔ اور ان امور میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جسکا انکار واجب ہو۔ بلکہ یہ تو اُسی قسم کی باتیں ہیں جو خود علماء متکلمین اور اہل نظر نے در باب دلائل بیان کی ہیں۔ اور اگر کچھ فرق ہے تو صرف عبارات و اصطلاحات کا ہے۔ یا اس بات کا کہ اُنھوں نے تعریفات میں زیادہ مبالغہ کیا ہے اور بہت تفسیہیں کی ہیں۔ اس باب میں اُن کے کلام کی مثال یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر الف ب ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض ب الف ہے۔ یعنی جب یہ صحیح ہے کہ ہر انسان حیوان ہے تو لازم آتا ہے کہ بعض حیوان انسان ہیں اور اس مطلب کو اہل منطق اپنی اصطلاح میں اس طرح بیان کیا کرتے ہیں۔ کہ موجب قواعد منطقی سے بین کو کچھ

تعلق نہیں اور اُن کے انکار سے خوف بد اعتقادی ہے

ان امور کا بھلا اصول دین سے کیا تعلق ہے کہ، اس سے اعراض و انکار کیا جائے

اگر انکار کیا جاوے گا تو اس انکار سے بجز اس کے اور کچھ حاصل

اس کو ذلیل کرنا ہے جس کا عذاب ہمارے علماء کی گردن پر ہوگا + (مترجم)

نہ ہوگا کہ اہل منطق ایسے منکر کی عقل کی نسبت بلکہ اُس کے دین کی نسبت بھی جو اُس کے زعم میں ایسے انکار پر مبنی ہے بد اعتقاد ہو جائیگے۔ اہل منطق اس علم میں ایک تاریکی میں بھی پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ برائن کے واسطے چند شرائط کا جمع ہونا بیان کرتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں کہ شرائط مذکور سے لامحالہ یقین پیدا ہوگا۔ لیکن مقاصد دینیہ پر پہنچکر وہ اُن شرائط کو نہ نبھا سکے۔ بلکہ اُنھوں نے اس باب میں غایت درجہ کا تساہل برتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص منطق پڑھتا ہے اور وہ اُس کو پسند کرتا ہے کہ یہ ایک علم واضح ہے تو اُس کو یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے جو کفریات مستقول ہیں اُن کی تائید میں بھی اسی قسم کے دلائل ہوں گے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم قبل اس کے کہ علوم آئینہ تک پہنچے کفر کی طرف عجلت کرتا ہے۔ پس یہ آفت منطق کی طرف ہی منسوب ہے +

۳۔ طبعیات - علم الطبیعیات - اس علم میں اجسام عالم سماوی و کواکب

۴۔ طبعیات کی نسبت امام صاحب نے اس مقام پر کچھ زیادہ نہیں لکھا بلکہ کتاب تہافتہ الفلاسفہ کا حوالہ دیا ہے۔ کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں طبعیات کی زیادہ تفصیل کی ہے۔ چنانچہ اُس کا خلاصہ ہم اس جگہ بیان کرتے ہیں +

امام صاحب فرماتے ہیں کہ طبعیات کے آٹھ اصول ہیں اور سات فروع +

(۸ - اصول یہ ہیں)

(۱) علم لازم جسم یعنی انقضاء - حرکت - تغیر - زمان - مکان - خلا +

و اجسام مفردہ کرہ ارض - مثلاً - پانی - ہوا - آگ و اجسام مرکبہ - مثلاً -
حیوانات - نباتات - معدنیات کی بحث ہوتی ہے - اور نیز اس امر پر
بحث کی جاتی ہے کہ وہ کیا اسباب ہیں جن سے ان اجسام میں

(۲) علوم اقسام عالم یعنی سموات و اربعہ عناصر +

(۳) عالم کون و فساد - تولد - توالد - استحلال و غیرہ +

(۴) علم امتزاجات اربعہ عناصر جن سے بادل - بادش - رعد - برق - نالہ - قوس

قزح - ریح - زلزلے پیدا ہوتے ہیں +

(۵) علم معدنیات +

(۶) علم نباتات +

(۷) علم حیوانات +

(۸) علم نفس حیوانی و توفی ادراک +

(۹) فروع یہ ہیں ۲

(۱) علم طب یعنی علم صحت و مرض انسان +

(۲) علم نجوم +

(۳) علم قیافہ +

(۴) علم تعبیر خواب +

(۵) علم طلسمات یعنی قوت سماوی کو اجرام ارضی سے ملانا اور عجائیب

غریب انحال کی قوت پیدا کرنا +

(۶) علم زیر نیات - متعدد خواص کی چیزوں کا ملانا کہ اُس سے کوئی عجیب

تفسیر اور استحالة اور امتزاج واقف ہوتا ہے۔ اس کی مثال بینہ طیب کی سی ہے جو جسم انسان اور اُس کے اعضاء ریسہ اور اعضاء خادمہ اور اسباب استحالة مزاج کی نسبت بحث کرتا ہے اور جس طرح انکار

شے پیدا ہو +

(۷) علم الکیما +

تفسیر حاشیہ

امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً مخالفت لازم نہیں صرف چار مسئلے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں +

(۱) حکماء کا یہ قرار دینا کہ سبب اور مسبب میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ ضروری ہے
یعنی : جب بغیر سبب کے پیدا ہو سکتا ہے نہ سبب بغیر سبب کے +

(۲) نفس انسانی جوہر قائم بنفسہ ہے + (۳) ان نفوس کا معدوم ہونا محال ہے +
(۴) ان نفوس کا پھر اجساد میں واپس آنا محال ہے +

بس تمام پر امام صاحب نے چار مختلف مسئلوں کو غلط مطلق کر دیا ہے اور یہ تصریح نہیں کی کہ جو شخص ان مسائل اربعہ کا قائل ہو اُس کی نسبت کیا حکم ہے۔ ان مسائل اربعہ میں سے جن میں امام صاحب حکماء سے مخالفت کرنا ضروری جانتے ہیں مسئلہ اول تو یقیناً ایسا ہے کہ امام صاحب اُس کے قائل کی نسبت تکفیر جائز نہیں رکھتے۔ کیونکہ لازماً اسباب طبعی کے باب میں فرقہ معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور امام صاحب نے معتزلوں کی تردید سے منع فرمایا ہے +

مسئلہ ثانی کہ سب اہل اسلام تسلیم کرتے ہیں اور جمہور اہل اسلام کا یہی اعتقاد ہے کہ نفس انسانی جوہر قائم بنفسہ ہے۔ امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت

بجز چند مسائل انکار طبیعت علم طب شرط دین نہیں ہے اُسی طرح یہ بھی شرط
 شرط دین نہیں ہے دین نہیں ہے کہ اس علم سے انکار کیا جائے
 بجز چند مسائل خاص کے جس کا ذکر ہم نے کتاب تنہافت الفلاسفہ

مسئلہ مذکور میں مخالفت کی ہے۔ بینہ امام صاحب یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ جن
 دلائل عقلیہ سے حکماً نفس انسانی کا جوہر قائم بغض ہونا ثابت کرتے ہیں وہ دلائل
 اس غرض کے لئے کافی نہیں ہیں۔ چنانچہ امام صاحب تنہافت الفلاسفہ میں فرماتے
 ہیں کہ اس باب (مسئلہ ثانی) میں جو کچھ حکماً نے تحریر کیا ہے اُس میں کوئی ایسی
 بات نہیں ہے جس کا از روئے شرع انکار واجب ہو بلکہ ہمارا مطلب حکماء کے
 اُس دعویٰ پر اعتراض کرنا ہے کہ براہین عقلیہ کے ذریعہ سے نفس کا جوہر قائم بذاتہ
 ہونا ثابت ہو سکتا ہے۔ ورنہ ہم اس امر کو نہ خدا تعالیٰ کی قدرت سے بعید سمجھتے ہیں
 نہ یہ کہتے ہیں کہ شرع میں مخالفت ہے +

علیٰ ہذا قیاس مسئلہ ثانی کے باب میں جملہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ روح
 انسانی جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی بلکہ جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد باقی رہتی ہے
 اس مسئلہ میں بھی امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت مسئلہ مذکور میں مخالفت
 کی ہے نہ نفس مسئلہ میں۔ البتہ صرف مسئلہ رابع ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے قائل کو
 امام صاحب کافر قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی نسبت ہم نے ایک علیحدہ حاشیہ میں
 کسی قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے +

بحث تلامذہ اسباب طبعی

اگرچہ مسائل اربعہ مذکورہ بالا میں سے مسئلہ اولیٰ امام صاحب کے نزدیک ایسا

بجز چند مسائل

میں کیا ہے۔ ان مسائل کے سوا جن اور مسائل میں مخالفت واجب ہے۔ بعد محمد کے معلوم ہوگا کہ وہ انہیں مسائل میں داخل ہیں۔

قد حلت

مسئلہ نہیں ہے جس کے قائل ہونے سے خون کفر ہو۔ لیکن بلاشبہ یہ نہایت اہم مسئلہ ہے۔ اور اس زمانہ میں اس پر بحث کرنے کی زیادہ ضرورت پیش آئی ہے۔ کیونکہ وہ حقیقت یہی مسئلہ وہ نظر نگاہ چٹان ہے جس پر اکثر مذاہب کے جہاز اگر ٹکرائے ہیں اور پاش پاش ہوئے ہیں۔ اس لئے ہم امام صاحب کے دلیل پر یہاں کسی قدر تفصیل کے ساتھ نظر کرنا چاہتے ہیں۔ تہافتہ الفلاسفہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ حکماء کا یہ مذہب ہے کہ سب اور سبب میں جو مقارنت پائی جاتی ہے وہ ضروری ہے یعنی سبب اور سبب کے مابین اس قسم کا لزوم ہے کہ ممکن نہیں کہ سبب بغیر سبب کے اور سبب بغیر سبب کے موجود ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ہم کو حکماء کے ساتھ اس واسطے نفع لازم ہے کہ اس سے کل معجزات و غوارق عادات کا مثلاً لامٹی کا سانپ بن جانا۔ مردوں کا زندہ ہونا۔ چاند کا پھٹ جانا وغیرہ کا انکار لازم آتا ہے۔ چنانچہ جو لوگ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ ہر شے کا اپنے مجرائے طبعی پر قائم رہنا ضرور ہے۔ انہوں نے ان تمام امور معجز کی تاویلات کی ہیں۔ لیکن درحقیقت سبب اور سبب کے درمیان لزوم ضروری نہیں یعنی ثبات سبب شخص اثبات سبب یا نفی سبب شخص نفی سبب نہیں ہے۔ مثلاً پانی پینے اور پیس بجھنے یا کھانے اور سیر ہونے یا آگ کے قریب آنے اور جلنے وغیرہ مشابہات میں دو واقعات کا ایک دوسرے کے مقارن ہونا پایا جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ اس مقارنت کی وجہ سبب اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے

اصل اصول تمام مسائل کا یہ ہے۔ کہ آدمی اس بات کو جان لے۔ کہ
بسمیت زنجیر، اللہ تعالیٰ کی تسخیر میں ہے۔ کوئی کام بیچر سے خود بخود صدور

ارادہ سے ایک ایسا سلسلہ مقرر کر دیا ہے کہ اس قسم کے واقعات ہمیشہ ایک دوسرے
کے متوازن واقعہ ہوتے ہیں۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ فی نفسہ ان واقعات میں کوئی
ایسی صفت موجود ہے جس کی وجہ سے ضرور ہے کہ وہ ایک دوسرے کے متوازن واقعہ
ہوں۔ مثلاً آگ سے جلنے کی مثال پر غور کرو۔ ہم کہتے ہیں کہ قرب آتش اور جلنے
میں ضروری لازم نہیں ہے۔ مینے عقلی اس بات کو جائز ٹھہراتی ہے کہ کسی شے کے
ساتھ آگ کا قرب ہو اور وہ نہ جلے۔ یا ایک شے جل کر خاکستر ہو جائے اور آگ اُسکے
قرب نہ آئی ہو۔ ہمارے مخالفین کا یہ دعویٰ ہے کہ فاعل احتراق آگ ہے۔ اور
آگ فاعل باطلع ہے نہ فاعل بااختیار۔ یعنی آگ کی ذات مقتضی اس امر کی ہے
کہ احتراق اُس سے وقوع میں آئے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاعل احتراق اللہ تعالیٰ
ہے بواسطہ ملائکہ یا بغیر واسطہ ملائکہ۔ کیونکہ آگ بذات خود بے جان شے ہے۔ ہم
اپنے مخالفین سے سوال کرتے ہیں کہ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ فاعل احتراق
آگ ہے؟ اس کا جواب غالباً وہ یہ دیں گے کہ یہ امر مشاہدہ عینی سے ثابت ہے
لیکن مشاہدہ سے تو صرف اس قدر ثابت ہے کہ بوقت قرب آتش احتراق وقوع
میں آتا ہے۔ لیکن یہ ثابت نہیں کہ وجہ قرب آتش احتراق وقوع میں آتا ہے۔
یعنی یہ ثابت نہیں کہ آگ کا قرب علت احتراق ہے۔ علیٰ ہذا تھیس کسی کو اختلاف
نہیں کہ نطفہ حیوان میں روح اور قوت مدرکہ اور حرکت پیدا کرنے کا فاعل اللہ تعالیٰ
ہے۔ باپ عامل حیات و بینائی و دشمنائی و دیگر قوت مدرکہ کا نہیں سمجھا جاتا۔

نہیں پایا۔ بلکہ اُس سے اُس کا خالق خود کام لیتا ہے۔ چاند۔ سورج اور تارے اور ہر شے کی نیچر سب اُس کے قبضہ قدرت میں مسخر ہے۔

تفسیر

زیادہ تر توضیح کے لئے ہم ایک اور مثال لکھتے ہیں۔ اگر ایک ایسا مادہ زاد اندھا پایا جاوے کہ اُس کی آنکھ میں جالا ہو اور اُس نے کبھی یہ نہ سنا ہو کہ رات اور دن میں کیا فرق ہوتا ہے۔ اور اچانک دن کے وقت اُس کی آنکھ سے جالا دور ہو جائے تو وہ ضرور یہ سمجھے گا کہ جو کچھ اُس کو نظر آ رہا ہے اس کا فاعل آنکھ کا کھل جانا ہے۔ اور وہ ساتھ ہی یہ بھی سمجھے گا کہ جب تک اُس کی آنکھ صحیح و سالم اور کھلی رہے گی۔ اور اُس کے سامنے کوئی اوٹ نہ ہوگی۔ اور شے متقابلہ رنگ دار ہوگی تو ضرور ہے کہ وہ رنگ اُس کو نظر آئے۔ اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آ سکتا کہ جب یہ سب شرائط موجود ہوں تو وہ شے پھر کیوں نہ نظر آئے۔ لیکن جب سورج غروب ہوگا اور رات تاریک ہوگی تو اُس کو معلوم ہوگا کہ اشیاء کا نظر آنا بوجہ نور آفتاب کے تھا۔ پس ہمارے مخالفین کو یہ کس طرح معلوم ہے کہ مبادی وجود میں ایسے اسباب و علل موجود نہیں ہیں جن کے اجتماع سے یہ حوادث پیدا ہوتے ہیں؟ لیکن چونکہ یہ اسباب و علل ہمیشہ قائم رہتے ہیں اس لئے ان کا ہونا ہلکو محسوس نہیں ہوتا۔ الا اگر وہ کبھی معلوم یا غائب ہو جائیں تو ہم کو ضرور فرق معلوم ہوگا اور ہم سمجھیں گے کہ جو کچھ ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہوا تھا اُس کے علاوہ اور بھی سبب تھا +

مگر ایک اور فرق حکماء اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی وجود سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر مختلف صورتوں کے قبول کرنے کی استعداد اسباب متعارف

یخچر کا کوئی فعل خود بخود بذاتہ صادر نہیں ہوتا +

۴۔ الکیات ۴۔ الکیات - اس باب میں فلاسفہ نے زیادہ غلطیاں کھائی

سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکا کہتے ہیں کہ ان مبادی سے جو اشیاء صادر ہوتی ہیں اُن کا صدور بھی اختیاری طور پر نہیں بلکہ لازمی و طبعی طور پر ہوتا ہے۔ اسکا ہم دو طرح پر جواب دیتے ہیں۔ اول ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی سے یہ افعال اختیاری طور پر صادر نہیں ہوتے۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال ارادی نہیں ہیں۔ لیکن یہاں ایک سخت اعتراض واقع ہوتا ہے۔ - یمنے اگر اس امر سے انکار کیا جائے کہ سبب اور سبب میں کوئی لزوم نہیں ہے۔ اور اُن کا باہم وقوع میں آنا محض ارادہ صانع پر منحصر ہے۔ اور ارادہ صانع کا کسی قسم کا تعین نہیں تو یہ بھی باور کرا جائے ہوگا کہ شاید ہمارے روبرو خوفناک درندے موجود ہوں۔ یا آگ خستل ہو رہی ہو۔ یا دشمن مسلح قتل کے لئے مستعد کھڑے ہوں۔ اور یہ چیزیں ہکو نظر نہ آتی ہوں۔ غرض سبب اور سبب کے درمیان لزوم کا انکار کرنے سے کل حاجیات ضروریہ پر سے ہمارا اعتبار اٹھ جاوے گا +

اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ اگر ہم یہ کہتے کہ امور ممکن الوقوع کے عدم وجود کا علم انسان میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ تو بے شک ہم پر اس قسم کے الزامات لگ سکتے تھے۔ لیکن ہم ان امور میں جو پیش کئے گئے ہیں کبھی تہذو نہیں کرتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہم میں یہ علم پیدا کر دیا ہے کہ وہ اُن ممکنات کو کبھی وقوع میں نہیں لایا ہے۔ ہمارا یہ دعوئے نہیں کہ یہ امور واجب ہیں بلکہ ہم بھی اُن کو ممکن قرار دیتے ہیں۔ - یمنے جائز ہے کہ وہ وقوع میں آئیں

۱۰۹

ہیں۔ منطق میں جن براہین کو انھوں نے بطور شرط قرار دیا تھا اُن کا

یہ انہیں۔ لیکن چونکہ علی التواتر ہم ان کا وقوع ایک خاص وضع پر دیکھتے آئے

ہیں اس لئے زائد آئندہ میں بھی اُن کا وقوع اُسی وضع خاص پر قائم رہنا چاہیے

نہنوں میں ایسا جم گیا ہے کہ وہ خیال ذہن سے ہرگز مرتفع نہیں ہو سکتا۔ لیکن

ہے کہ ایک شخص کسی طریق سے معلوم کرے کہ فلاں شخص کل کو سفر سے واپس

نہیں آنے کا۔ حالانکہ اُس کا آنا ممکن الوقوع ہے۔ لیکن اُس کو اُس ممکن الوقوع

کے عدم وقوع کا یقین حاصل ہے۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ کوئی شے اللہ کے

نزدیک ممکن ہو۔ لیکن اس کے علم میں یہ بات ہو کہ باوجود اس امکان کے وہ

اُس کو کبھی وقوع میں نہیں لانے کا۔ اور وہ ہم میں بھی یہ علم پیدا کر دے کہ

وہ شے ہرگز وقوع میں نہیں آئیگی +

اعتراض مذکورہ بالا سے بچنے کا ایک آند طریق بھی نکل سکتا ہے۔ ہم تسلیم

کرتے ہیں۔ کہ ضرور آگ میں ایک صفت ہے جو مقتضی صدور احتراق ہے اور جب تک

اُس میں وہ صفت موجود ہے ممکن نہیں کہ اُس سے فعل احتراق صادر نہ ہو

لیکن اس میں کیا اشکال ہے کہ کوئی شخص آگ میں ڈالا جائے مگر اللہ تعالیٰ

آگ کو نکال کر اصلی صورت پر قائم رکھ کر اُس کی صفت اصلی یا اُس شخص کی صفت میں

تغیر پیدا کر کے اُس شخص کو احتراق سے محفوظ رکھے + چنانچہ بعض ادویہ کے شہما

سے آدمی آگ کی سوزش سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ انتہی مختصا +

امام صاب کی ادب کی تقریر سے نیاچ منسل ذیل حاصل ہوتے ہیں +

(۱) فاعل احتراق اللہ تعالیٰ ہے +

ایسا اس باب میں اُن سے نہ ہو سکا۔ اسی واسطے اُن میں اِن حث

(۲) فضل اختراق اعادہ الہی سے علی سبیل الاختیار صادر ہوتا ہے +

(۳) ممکن ہے کہ عالم میں خفی علل و اسباب موجود ہوں اور اسباب متعارفہ کا لزوم محض اتفاقی ہو +

(۴) بہت سے امور ممکن الوقوع کہ اللہ تعالیٰ وقوع میں نہیں داتا۔ اور اس عادت الہی کے موافق انسان میں بھی اللہ تعالیٰ نے ایسے امور ممکن الوقوع کے عدم وجود کا علم راسخ کر دیا ہے اور وہ علم ذہن سے متفکک نہیں ہو سکتا +

(۵) سبب کی صفت موثرہ میں تغیر کر دینے کے سبب اللہ مسبب میں اختراق ممکن ہے +

اقول۔ علم طبی و دیگر علوم شہود سے جو زمانہ حال میں اعلیٰ درجہ کی تحقیق پر پہنچ گئے ہیں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام کائنات ارضی و سماوی کا انتظام نہایت مضبوط اور مستحکم توہین سے کر رکھا ہے۔ اور ہر شے کا ظہور اُس نے اپنی بے حکمت سے ایک وضع خاص پر مقرر کیا ہے۔ انسان کی طاقت نہیں کہ اُس کی حکمت کی گتہ معلوم کر سکے۔ انسان کی عقل کی غایت رسائی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظہور حوادث کے جو اوضاع خاص مقرر کی ہیں اُن میں سے چند اوضاع معلوم کرے۔ اور اُس صانع یحکون کی قدرت کاملہ نے جو مناسبتیں ملحوظ رکھی ہیں۔ اُن کو دریافت کر کے اپنی ناچیز عقل کے عجز و قصور کا اعتراف کرے۔ خالق کائنات نے مختلف حصہ عالم یعنی جمادات و نباتات و حیوانات اور کائنات جو میں باہم

میں بہت اختلاف ہو گیا۔ حقیقت میں ارسطو نے مذہب فلاسفہ کو

ایسی مناسبتیں رکھی ہیں جس سے انسان معلوم کر سکے کہ اس کائنات کا خالق ایک

خدا وحدہ لا شیکر ہے۔ پھر جن اوضاع پر اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو خلق کیا ہے

اور جو مناسبتیں باہم ان میں رکھی ہیں ان کو ایسا مستحکم بنایا کہ بیک نظم عالم

قائم ہے ان میں تغیر ممکن نہیں ہے۔ اور ادھر انسان کے ذہن میں اپنی قدرت

سے ان کے غیر متغیر ہونے کا یقین فطرتاً پیدا کر دیا ہے تاکہ اس ارحم الراحمین

کی مخلوق ان مناسبات سے فائدہ تمام اٹھاوے۔ اور خدا کی نعمت کی شکر گزار ہو

ان اوضاع خاص کو جن پر اشیاء خلق کی گئی ہیں اور ان کے باہمی تعلقات کو قوانین

قدرت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قوانین قدرت کا یقین دو اصول فطری پر مبنی ہے

اصول اول: یہ ہے کہ ہر نئی شے کے لئے کوئی مذکور علت ہوئی ضرور ہے۔ اصول

دوم: یہ ہے کہ اگر کسی شرط یا شرائط کے جمع ہونے یا کسی مانع یا موانع کے رفع

ہونے سے کسی وقت کوئی واقعہ ظہور میں آئے تو اگر وہی شرط یا شرائط پھر کسی

وقت منع ہوں گی یا وہی مانع یا موانع رفع ہوں گے تو وہی واقعہ پھر ظہور میں

آوے گا۔ بینے حالات مشابہ میں مشابہ نتیجہ پیدا ہوگا۔ یہ ہر دو اصول انسان

کی سرشت میں داخل ہیں۔ گویا روح انسانی ان اصول کے علم کو اپنے ہمراہ لیکر

آتی ہے۔ اور اکتساب کو اس میں دخل نہیں ہوتا۔ مگر یاد رہے کہ ہمارا یہ

منشاء نہیں ہے کہ قوانین قدرت بذریعہ اکتساب حاصل نہیں کئے جاتے۔ بلکہ قوانین

قدرت کے دریافت کرنے کا بجز تجربہ و استقراء بینے اکتساب کے اور کوئی طریقہ

نہیں ہے۔ ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کسی حالات خاص میں ایک واقعہ کا

مذہب اسلام کے بہت قریب قریب پہنچا دیا ہے جیسا کہ فارابی و

وقع میں آتا دیکھ کر پھر ویسے ہی حالت میں اُس واقعہ کے وقوع کا منتظر و متوقع رہنا محض فطری امر ہے۔ کیونکہ جس زمانہ سے انسان سمجھنے و جاننے کے قابل ہوتا ہے وہ اس سے پہلے بھی اپنے آپ میں اس یقین کو موجود پاتا ہے چھوٹے بچہ کو دیکھو کہ اگر وہ آگ کی چنگاری سے ایک مرتبہ جل جائے تو وہ دوسری مرتبہ چنگاری سے فوراً ڈریگا۔ یا اگر اُس کو ایک شخص سے کسی قسم کی تکلیف پہنچی ہے تو وہ ہمیشہ اُس شخص سے خائف رہے گا۔ ہر ایک شے کی علت کی جستجو میں رہنے اور یکساں حالات میں ایک ہی علت سے ایک ہی قسم کے معلول کے متوقع رہنے کا خیال ہر ملک اور ہر زمانہ کے انسان میں پایا جاتا ہے۔ مختلف قسم کے احوال مثلاً نیک و بد شاگون۔ یا سعد و شغل اوقات۔ و تعبیرات خوب و خیر خیالات باطلہ کے اصل بھی عموماً یہی اصول ہیں۔ کیونکہ جب دو واقعات متماثل واقع ہوتے ہیں تو انسان بالبع اُن میں تعلق دریافت کیا چاہتا ہے۔ اور اکثر غلطی سے اُن کو نسبت اتفاقی کو نسبت علیت پر محمول کر لیتا ہے۔ لیکن جب انسان اس مہول فطری پر اصیاط سے کا بند ہوتا ہے تو وہ صحیح قوانین قدرت تک پہنچ جاتا ہے مختلف اشخاص کے تجربوں کا انجام کار متحد ہو جاتا۔ پھر اس جماعت کے تجربہ متفقہ کا ایک دوسری جماعت کے تجربہ متفقہ سے متحد ہوتا۔ پھر ایک ملک کے مجموعی تجربہ کا دوسرے ملک کے مجموعی تجربہ کے مطابق پایا جاتا اور پھر ایک زمانہ کے معلومات کا ازنہ ماضیہ کے معلومات کے عین موافق نکلتا اُن قوانین کی صحت کی نسبت تیقن کامل پیدا کر دیتا ہے۔ پھر جب اُس تجربہ کی بنیاد پر زمانہ پستندہ کی

ابن سینا نے بیان کیا ہے - لیکن جن مسائل میں اُنھوں

پیشین گوئیاں ہونے لگتی ہیں اور وہ بالکل صحیح نکلتی ہیں - تو ان قوانین قدرت کے یقینی ہونے کی نسبت کسی قسم کا شک و شبہ نہیں رہتا +

ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگا کہ اس یقین کی بنیاد کہ قوانین قدرت میں

تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہے اُن دو اصولوں پر ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے - اس

یقین میں اس امر کو کچھ دخل نہیں کہ کسی معلول کی علت اصلی وہ واقعہ ہے جو

ہمیشہ اُس معلول کے متبادل وقوع میں آتا ہے - یا اُس کی علت ارادہ الہی ہے - یا

کوئی اور معلوم علت ہے - پس اب اُسی آگ کی مثال پر غور کرو - اگر ایک حالت

میں آگ سے روٹی کا جلنا دیکھا گیا ہے تو ویسی ہی حالت میں ویسی ہی روٹی ضرور

جھلے گی خود فاعل احتراق آگ ہو خواہ اللہ تعالیٰ بواسطہ ملائکہ یا بلا واسطہ ملائکہ ہو

ہمارا یہ ہرگز دعویٰ نہیں کہ آگ میں اور احتراق میں فی نفسہ کوئی ایسی صفت ہو جو

ہے کہ اُس کی وجہ سے آگ سے احتراق اور احتراق سے آگ جدا نہیں ہو سکتی - بلکہ

ہم افراز کرتے ہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو پانی سے احتراق کا کام لیا کرتا - لیکن اللہ تعالیٰ

نے انسان کے دل میں یہ یقین پیدا کر کے کہ فلاں واقعات ممکن الوقوع وقوع میں

نہیں آئیں گے خود اس بات کا التزام فرمایا ہے کہ واقعات نفس الامری کے مطابق امور

کو ایسی وضع خاص پر جاری رکھے - اور جب تک خدا تعالیٰ کو یہ قوانین قدرت

قائم رکھنے منظور ہیں تب تک ہمارے ذہنوں میں یہ اذعان بھی قائم رہے گا

بے شک خدا تعالیٰ ہر امر ممکن پر قادر ہے - اور اگر وہ چاہے تو ان قوانین قدرت

کو توڑ پھوٹ کر اور قوانین جاری کرے - اور اُن قوانین کے مطابق ہم میں دوسری

نے غلطی کھائی ہے وہ کلی بیسیں مسائل ہیں۔ ازاںجملہ تین

قسم کا اذعان پیدا کرے۔ فان الله على كل شيء قدير+

تذکرہ

اس اذعان کا وجود خود امام صاحب نے تسلیم کیا ہے اور توہین قدرت کو قابلِ تخریبانے سے عدم وثوق و اجابت ضروریہ کا جو الزام اُن پر عاید ہوتا ہے اُس کے

جواب میں اُس اذعان کو پیش کیا ہے۔ جب امام صاحب نے اس اذعان کو تسلیم کیا۔ اور یہ بھی مان لیا کہ وہ اذعان یا علم ہم سے منکف نہیں ہو سکتا۔ تو آپ ہمارا یہ سوال ہے کہ آیا یہ علم یا اذعان در حقیقت غلط ہے یا صحیح؟ اگر صحیح

ہے بیسے کوئی نظیر ایسی نہیں مل سکتی جن میں توہین قدرت میں سہل ہوا ہو۔ تو ہمارا مدعا ثابت ہے۔ اگر وہ اذعان غلط ہے بیسے بعض زائد میں ایسے نظائر پائے

جاتے ہیں جن میں وہ توہین ٹوٹے تو خداوند تعالیٰ کے تمام کارخانہ قدرت کو معاذتہ دھوکے کی ٹہنی ٹھیرنا پڑے گا۔ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ۔ کیا کفالت ہے

اس بات کی کہ بارے اور اوقات بحالت صحت مزاج و سلامت طبع ہمیں دھوکا نہیں دیتے ہیں؟ کس طرح اطمینان ہو سکتا ہے کہ ہماری آنکھیں اپنی بینائی میں اور کان شنوائی میں اور زبان فائزہ میں اور دیر حواس اپنے اپنے مدارکات میں ہمیں دھوکا

نہیں دیتے؟ سناؤ اللہ اللہ کی مثال اُس بقال کی مانند ٹھیرے گی جس کے ایک جھوٹے باٹ سے اُس کے تمام باٹوں پر جھوٹے ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پس

امام صاحب کے نتیجہ دیکھ کے باب میں ہم صرف اسی تہہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ اگر

فعل احراق حسب قول امام صاحب ارادہ الہی سے علی سبیل الانتیذار صادر ہوتا ہے

تو ہمیں ہمارا مطلب فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ارادہ الہی نے علی سبیل الاختیار احراق

مسائل تو ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کی تکفیر واجب

کو ایک وضع خاص پر وقوع میں لانے کا التزام کیا ہوا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کو کسی نے اس التزام پر مجبور نہیں کیا۔ بلکہ بوجہ مجتمع جمیع کمالات ہونے کے کسی صفت نقص کا ظہور اُس کی ذات سے ناممکن ہے۔ اس لئے ظُلف وعدہ بھی خواہ وہ قولی ہو یا فعلی جو انسان کے لئے بھی بموجب ذات نفس ہے اُس خالق جل شانہ کے شان کبریائی کے کب نمایاں ہو سکتا ہے۔

یہ امر کہ عالم میں خفی علی و اسباب موجود ہیں۔ سرائے علی و اسباب کا موجود ہونا بھی ہمارے مطلب کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا موجد ہے۔ کیونکہ اگر اسباب متعارف کا لزوم محض اتفاقی ہے۔ اور وہی خفی علی و اسباب اصلی علی و اسباب واقعات زیر بحث کے ہیں تو اس صورت میں اُس اتفاقی لزوم کی بجائے اُن خفی علی اور واقعات زیر بحث میں لزوم پایا جائے گا۔ جس کا نتیجہ صرف یہ نکلا کہ سبب اور ایک امر میں جو غلطی سے سبب سمجھا جاتا تھا افتراق ٹھہرتا ہو کر اُس کی بجائے سبب اور اُس کے اصلی سبب میں خود امام صاحب کے قول کے بموجب لزوم فردی ثابت ہو گیا۔

سب سے اخیر صورت افتراق سبب و سبب کی امام صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ سبب میں صفت موثرہ متغیر ہو جائے۔ یہ آخری آر ہے جو امام صاحب نے اُن الزامات کی بوچھاڑ سے بچنے کے لئے ڈھونڈی ہے جو انکار لزوم بین اسباب و مسبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ جواب گو نہ اعتراف ہے دلی زبان سے اس بات کا کہ سبب اور مسبب کا رشتہ ٹوٹ نہیں سکتا۔ اصل فضا اِس جواب

ہے۔ اور کاسترو مسائل میں بدعتی قرار دینا لازم ہے۔

کا بجز اس کے کچھ نہیں کہ کوئی ایسی صورت خرق عادت کی نکالی جاوے کہ بقول شخصے ساپ مر جائے اور لامٹی نہ ٹوٹے۔ خرق عادت کا وقوع میں آنا بھی مسلم ہو جائے اور رشتہ علت بھی ٹوٹنے نہ پائے۔ چنانچہ زمانہ حال میں

بھی مثبتین خوارق عادات نے یہ سمجھ کر کہ قانون قدرت اپنے رشتہ علت نہیں ٹوٹ سکتا۔ یہی طریقہ امام غزالی صاحب کا سا اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خرق عادت میں رشتہ علت نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ سبب یا علت میں نامعلوم علم پر تغیر واقع ہو جاتا ہے اور غلطی سے معلول کو ظاہری علت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ ظاہری علت اصلی علت معلول مذکور کی نہیں ہوتی۔ آگ کی مثال میں وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو آگ میں ڈال دیا جاوے اور بوجہ تغیر صفت موثر وہ شخص نہ جلے تو یہ لازم نہیں آتا کہ رشتہ علت ٹوٹ گیا۔ کیونکہ رشتہ علت یا قانون قدرت کا ٹوٹنا تو اس صورت میں ٹھیک رہتا جبکہ آگ اپنی حالت اصلی پر قائم رہتی۔ اور پھر اس سے احتراق وقوع میں نہ آتا۔ لیکن جب تسلیم کر لیا گیا کہ آگ کی صفت موثرہ میں تغیر ہو گیا ہے تو ضرور نہیں کہ احتراق جو اصلی آگ کو لازم تھا وقوع میں آئے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ خوارق عادات میں سبب بے سبب پیدا ہو جاتا ہے۔ بلکہ درحقیقت سبب ظاہری اصلی حالت پر نہیں رہتا۔ اس وجہ سے اس سبب تبدیل کے مناسب معلول پیدا ہوتا ہے۔ جس کو غلطی سے قانون قدرت کا ٹوٹنا سمجھ لیا جاتا ہے +

بفرض ابطال غریب فلاسفہ در بارہ مسائل مذکورہ پہنے کتاب تہافت افعلا سفہ

اس توجیہ پر ہمارے دو اعتراض ہیں +

۱۰۱

اعتراض اول - جس شکل کے حل کرنے کے واسطے یہ توجیہ مغزی

گئی ہے وہ شکل اس توجیہ سے حل نہیں ہوتی - بلکہ صرف ایک قدم پیچھے سرک

جاتی ہے - آگ کی صفت کا تغیر ہونا صرف اس نظر سے فرض کیا گیا تھا کہ اس

الزام سے بچاؤ ہو کہ آگ کا اپنی حالت اصلی پر نہ کہ بلا صدور احتراق رہنا

س طرح ممکن ہے - لیکن آگ کا سلسلہ جو احتراق پر ختم ہوتا ہے بے انتہا عل

سے مربوط ہے - اور یہ ممکن نہیں کہ اس زنجیر میں سے کوئی کڑی نکال دیکھا

اور تمام سلسلہ دہم بہم نہ ہو جاوے - پس جس طرح امام صاحب کو یہ امر مستعد

معلوم ہوا کہ آگ کی حالت اصلی پر بکرہ صدور احتراق رہے - جینہ اسی طرح یہ بھی

مستعد معلوم ہونا چاہئے تھا کہ وہ تمام اسباب جو اصلی صفت آتش کے پیدا کرنے

کے لئے ضروری ہیں موجود ہوں - لہذا باوجود اس کے وہ اصلی صفت پیدا نہ ہو اگر

یہ کہا جائے کہ اصلی صفت کے اسباب میں بھی تغیر واقع ہو گیا ہوگا تو اسی قسم

کا اعتراض ان اسباب کے عل کی نسبت پیدا ہوگا - اگر اس سلسلہ عل کے کسی

مرحلہ پر کسی سبب کی نسبت یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ سبب محض اپنے

ارادہ سے سلسلہ علیت کو توڑ کر پیدا کیا ہے تو اس سے بہتر ہے کہ بجائے

اس تہ فعلول ہیرہ پھیر کے ابتداء ہی صاف صاف کہا جائے کہ آگ کی حالت اصلی

پر تھی - مگر ارادہ الہی یوں مقتضی ہوا کہ اس سے احتراق کا صدور

نہ ہو +

تصنیف کی ہے +

اعترض دوم۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ سبب کی صفت موثرہ میں تغیر واقع ہو گیا ہے تو پھر یہ کہنا باطل غلط ہے کہ سبب و مسبب میں افتراق وقوع میں آیا۔ کیونکہ جب صفت موثرہ اپنی اصلی حالت پر نہ رہی یعنی سبب سبب نہ رہا تو اس کے اصلی سبب کے وقوع کی کس طرح توقع ہو سکتی ہے؟ البتہ اس سبب متبدل موجودہ سے جو سبب پیدا ہونا چاہئے وہ سبب ضرور پیدا ہوگا۔ پس سبب اور اصلی سبب میں بہر حال لازم قائم رہا +

امام صاحب نے اس مسئلہ پر نہایت نامکمل بحث کی ہے۔ اس کی مکمل تحقیق کے لئے ان دو سوالات کا جواب دینا نہایت ضروری تھا +

(۱) سبب و مسبب کی بحث مسئلہ فلسفی ہے۔ اس کا دین سے کیا تعلق ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلہ پر ثبوت خوارق عادات منحصر ہے تو اول یہ طے ہونا چاہئے کہ آیا خرق عادت دلیل ثبوت ہو سکتا ہے۔ اگر اس تحقیق کا یہ نتیجہ مہموک خرق عادت دلیل ثبوت ثبوت نہیں ہو سکتا۔ تو یہ تمام بحث فضول ٹھیرے گی +

(۲) اگر سبب و مسبب میں افتراق وقوع میں آتا ہے تو کیا یہ وقوع افتراق بپابندی کسی قانون کلی کے ہوتا ہے؟ اگر یہ صورت ہے یعنی یہ افتراق بپابندی قانون کلی کے وقوع میں آتا ہے اور کوئی وجہ تخصیص شخص دون شخص کی نہیں ہے۔ اور اس قانون کلی کے مطابق نبی اور غیر نبی۔ مسلمان اور کافر سب سے علی التساوی ایسا وقوع میں آتا ممکن ہے۔ تب اس مسئلہ پر بطور

تین سائل میں تکفیر واجب ہے | سائل ثلثہ (جن میں ان کی تکفیر واجب ہے)

جزو سائل اسلامی بحث کرنا بحث ہے +

فقہ حنفیہ

امام صاحب نے ان ضروری اہاث کو بالکل ترک کیا ہے۔ اور بلا ثبوت ضرورت تحقیق مسئلہ مذکور اس فضول مسئلہ پر ناگاہ بحث کی ہے۔ اس مقام

پر ہم اس سے زیادہ لکھنے کی گنجائش نہیں پاتے ہیں + (مترجم)

۱۷۔ یہ سائل ثلثہ نہایت ضروری و اہم مسائل ہیں۔ امام صاحب نے ان کو یہاں نہایت مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ ہم کسی قدر تشبیح کے ساتھ اس امر کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ کہ آیا ان سائل کے تائیدین کی تکفیر علی الاطلاق ہر حالت میں واجب ہے یا اس علم میں کسی قسم کی قید یا تخصیص بھی ضروری ہے +

مسئلہ اولیٰ - مرنے کے بعد ہم پر کیا ٹھڈے کی - نہایت عظیم الشان سوال ہے۔ لیکن اس کا جواب عقل کی رسائی اور خیال کی بلند پروازی سے ابھر ہے۔ جس قدر اس کے ٹھہانے کی کوشش کروں گی قدر آندہ مجاہد پیدا ہوتی ہے۔ مرنے سے پہلے اس مٹا کا حل ہونا ناممکن ہے۔ بڑے بڑے حکماء نے ان بمیدوں کے معلوم کرنے میں عمریں کھوئیں۔ اور برسوں خاک بھجانی مگر کچھ ہاتھ نہ آیا۔

حال عدم نہ کچھ گھلا گزری ہے رنگاں پہ کیا

کوئی حقیقت آن کرکتا نہیں بُری بجلی

پس ایسے مسئلہ میں لب کشائی کرنا اپنے آپ کو خطو میں ڈالنا ہے۔ مگر میرا ایمان گمراہ نہیں کرتا کہ مومن مسلمان بھائیوں کی نسبت جو خدا پر اور رسول پر اور

جميع اهل اسلام کے مخالف ہیں۔ ازاں بعد اُن کا یہ قول ہے کہ۔
 ما جاء به پر ایمان لائے ہیں جزا و سزا کے قائل ہیں لیکن اُس کے بعض کیفیات
 میں مختلف رائے رکھتے ہیں کافر کا لفظ استعمال ہونے دوں۔ میری روح اس
 خیال سے کا پیتی ہے۔ پس یہ چند سطوح ناچیز کوشش ہے اس امر کے اظہار کی کہ
 جن اہل قبلہ کو بعض علماء دین کے سخت فتوؤں نے خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا
 ہے۔ اور قریب اس کے پہنچا دیا ہے کہ وہ اللہ اور رسول کا بھی انکار کریں۔
 اُن کو جب تک کہ وہ اللہ اور رسول اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں امت رحمتہ
 تظہیں کہلانے کا حق حاصل ہے +

زانہ حال کی علمی تحقیقاتوں سے روح کی حقیقت کی نسبت کچھ زیادہ انکشاف
 نہیں ہوا۔ آج کے بعض ایسے خواص جدید کے دریافت ہونے سے جن پر قدیم
 محققین کی تعریف جسم کمالی طور پر صادق نہیں آسکتی بعض محکمہ زانہ طال کو شبہ
 پیدا ہوا ہے کہ روح بھی کوئی مادی شے ہے اور اس سے وہیوں کو مذہب پر حملہ
 کرنے کی بہت جرات ہوئی ہے۔ فقہ الاسلام سید احمد خاں صاحب نے
 تفسیر القرآن میں اس شبہ کی نسبت اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جو کچھ
 تحریر فرمایا ہے ہم اُس کو مجسّمہ نقل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جبکہ ہم روح کو
 ایک جوہر تسلیم کرتے ہیں تو اُس کے مادی یا غیر مادی ہونے پر شک نہیں آتی
 ہے۔ مگر جبکہ ہم کہ اُس کی ماہیت کا جاننا ناممکن ہے تو درحقیقت یہ قرار دینا بھی
 کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی ناممکن ہے۔ دنیا میں بہت سی چیزیں موجود ہیں جو
 باوجود اس کے کہ وہ محسوس بھی ہوتی ہیں اور اُن کے مادی یا غیر مادی ہونے کی

۱۔ الحشر اجساد قیامت کو حشر اجساد نہیں ہوگا۔ اور محل ثواب و عذاب

کی نسبت فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ہم ایک شیشہ کی پیہ کے ذریعہ سے بجلی نکالتے ہیں۔ اور وہ نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اور ٹھوس اجسام میں سرائت کر جاتی ہے۔ انسان کے بدن سے گند جاتی ہے۔ بعض ترکیبوں سے ایک بزل میں یا انسان کے بدن میں محسوس ہو جاتی ہے۔ بعض ٹھوس اجسام ایسے ہیں جن میں نفوذ نہیں کر سکتی۔ مگر اُس کی ماہیت کا اور یہ کہ وہ شے مادی ہے یا غیر مادی تصنیف نہیں ہو سکتا۔ طرفین کی دلیلیں مشبہ سے خالی نہیں۔ یہی حال روح کے مادی یا غیر مادی قرار دینے کا ہے۔ لیکن اگر وہ کسی قسم کے مادہ کی ہو یا ہم اُس کو کسی قسم کی مادی تسلیم کر لیں تو کوئی نقصان یا مشکل پیش نہیں آتی۔ البتہ اس قدر ضرور تسلیم کرنا پڑے گا۔ کہ جن اقسام مادہ سے ہم واقف ہیں اُس کا مادہ اُن اقسام کے مادوں سے نہیں ہے۔ کیونکہ اُن سے منفرداً یا مجموعاً اُن افعال کا صادر ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جو افعال کہ روح سے صادر ہوتے ہیں۔

اگر روح حقیقت میں کوئی شے مادی ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ کہ من مات فقد قامت قیامتہ۔ تو حشر اجساد کے یقین کوئے میں کوئی بھی وقت باقی نہیں رہتی۔ الا اگر یہ صحیح ہو۔ کہ روح غیر مادی ہے۔ اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ جو آیات در باب وقوع حشر وارد ہوئی ہیں اُن سے صرف یہی مقصود نہ تھا کہ مشرکین عرب کے اُن عقیدہ کی جس کے رو سے وہ موت کے بعد جزا و سزا کا ہونا مستبعد سمجھتے تھے ترمذ کی جائے۔ بلکہ اجساد کا دوبارہ اُٹھایا جانا ہی بذات خود مقصود و موضوع قرآن مجید تھا۔ تب البتہ ضرور ہوگا کہ روح کے لئے

فقط ارواح مجرودہ ہی ہوں گی۔ اور عذاب و ثواب روحانی ہوگا نہ جسمانی

کسی نہ کسی جسم کا ہونا جس سے وہ تعلق ہو اور مصداق مشر جہ بن کے ثابت

کرنا ضرور ہوگا۔ شاہ ولی اللہ صاحب حجتہ اللہ الباقیہ میں تحریر فرماتے ہیں۔ کہ

انسان کے بدن میں خلاصہ اخلاط سے ایک بخار لطیف قلب میں پیدا ہوتا ہے جس

قوی سارہ و محرکہ و مدبرہ غذا کا قیام ہے۔ اس بخار کے رقیق یا غلیظ یا صاف یا

مکدہ ہونے سے قوی کے اخلاط میں اثر خاص پیدا ہوتا ہے۔ جب کسی عضو پر

ایسی آفت طاری ہوتی ہے جس سے اس عضو کے مناصب بخر پیدا ہونے میں فائ

واقع ہو جائے تو اس کے اخلاط میں فتور ظاہر ہوتا ہے۔ اس بخار کی تولید موجب

یات ہے اور اس کی تحلیل موجب موت +

اس بخار کو روح ہوائی اور نمر بھی کہتے ہیں۔ یہ روح جسم انسانی میں اس طرح

رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں نمی۔ یا کڑک میں آگ۔ لیکن یہ روح متحرکہ

نہیں ہے۔ بلکہ یہ روح وہ مادہ ہے جس سے روح حقیقی کو تعلق رہتا ہے۔ چونکہ اخلاط

بدن میں ہمیشہ تبدیل ہوتی رہتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ نمر میں بھی جو ان اخلاط

سے پیدا ہوتا ہے ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ مگر روح حقیقی ان تغیرات سے

بالکل محفوظ رہتی ہے۔ اور اسی سے ذی روح کی ہویت قائم رہتی ہے۔ روح حقیقی

کو اولاً نمر سے اور ثانیاً بدن سے تعلق ہوتا ہے۔ پھر شاہ صاحب فرماتے ہیں

کہ ہم کو وجدان صحیح سے معلوم ہوا ہے کہ جب بدن انسان میں استعداد تولید نمر

باقی نہیں رہتی تو نمر کا بدن انسانی سے انفکاک ہو جاتا ہے۔ اسی انفکاک کا

نام موت ہے۔ لیکن موت سے روح قدسی کا نمر سے انفکاک نہیں ہوتا بلکہ

لقد جاز

یہ تو آنکھوں نے سچ کہا کہ وہاں عذاب و ثواب روحانی ہوں گے۔ لیکن

انہی کی موت روح و سر کے لئے نشاۃ ثانی ہوتا ہے۔ انتہی لہذا +

نفس حاشیہ

شاہ صاحب کی اوپر کی تقریر سے ظاہر ہے کہ انسان میں ظاہری گوشت پرست کے سوا ایک اور جسم لطیف بھی ہے جو واسطہ ہے مابین روح حقیقی اور کابہ خاکی کے اور وہ جسم لطیف بعد موت علی عالم باقی رہتا ہے۔ اور روح اُس سے متعلق رہتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص کہتا ہے کہ موت کے وقت

فن قال یان النفس التطقیتہ المخصوصۃ	انسان کا نفس ناطق مادہ کو بالکل چھوڑ
بالانسان عند الموت ترفض المادۃ مطلقاً	یہ کہتا ہے وہ جھک رہا ہے۔ روح کے
فقد خص نعم لہا مادۃ بالذات وھی	لئے دو قسم کا مادہ ہے۔ ایک سے
النسمۃ ومادۃ بالعرض و هو جسم	روح کا بالذات تعلق ہے۔ اور دوسرے
الارضی۔ فاذا مات الانسان لم یضر نفسه	بالعرض۔ جس مادہ سے بالذات تعلق ہے
زوال المادۃ الارضیۃ وبقیت حالۃ	وہ نسمہ ہے۔ اور جس مادہ سے بالعرض
بمادۃ النسمۃ	تعلق ہے وہ جسم خاکی ہے۔ جب آدمی

مر جاتا ہے تو مادہ خاکی کا زایل ہو جاتا اُسے کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ بلکہ روح انسانی بستر اور نسمہ میں حلول کئے رہتی ہے +

نیز اسلام سید صاحب اس عام قول کو کہ جب خدا تعالیٰ مقرر کرنا چاہیگا تو ہر ایک روح کو ایک ایک جسم عطا فرمائیگا۔ تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ اُن کے نزدیک جن اجزاء کے مقرر کرنے کا اشارہ قرآن مجید میں پایا جاتا ہے اُن سے وہی اجسام لطیف مل رہے ہیں جو ادراج ابدان انسانی سے متعلق ہونے کے بعد عالم قدس میں لیکر آتے

یہ جھوٹ کہا کہ جہانی نہیں ہوں گے۔ اور ایسی باتیں بیان کر کے

ہیں۔ ارواح کا دنیا سے اجسام لطیف کے ساتھ متعلق ہو کر عالم قدس میں پہنچتا ہی

اُن کا حشر ہے۔ سید صاحب کے قول کی تائید میں کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید

کی کسی آیت سے موت کے بعد روح انسانی کا دو جسموں سے متعلق ہونا ثابت نہیں

ہوتا بلکہ صرف ایک جسم کا ذکر ہے۔ سو وہی ایک جسم لطیف جو روح اپنے ہرہ لیکر

عالم قدس میں داخل ہوتی ہے اُس کا نشاۃ ثانی ہے۔ اس کی تائید میں وہ احادیث

بھی بیان کی جا سکتی ہیں جو عذاب قبر کے باب میں وارد ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ خاک

کا جسم جس کو کفن میں پیٹ کر گور میں دفن کرتے ہیں۔ یا آگ میں جلاتے ہیں

عذاب کے لئے نہیں اٹھایا جاتا۔ بلکہ روح انسانی پر جو کچھ گھڑتا ہے وہ اُسی حالت

میں گزرتا ہے جبکہ وہ جسم لطیف سے جس کو ہماری ظاہری آنکھیں دیکھ نہیں

سکتیں متعلق ہوتا ہے +

آخرت کی نسبت جو الفاظ مشرب و بٹ و نشات ثانی وغیرہ استعمال کئے جاتے ہیں

اُن سے اس ار کا اظہار مقصود نہیں ہے۔ کہ مرنے کے بعد از سر نو فنان کا پتلا

بنایا جاتا ہے۔ اور زندہ کر کے اٹھایا جاتا ہے۔ بلکہ اس دنیا میں مڑا ہی عالم قدس میں

زندہ ہو کر اٹھتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے ماں کے پیٹ سے بچہ کے پیدا ہونے پر بھی

نشأت آخر استول فرمایا ہے۔ حالانکہ قبل از ولادت اُس کی خلقت انسانی جمہ

دنیا میں صحنہ کے قابل ہو بہمہ نفع مکمل ہو چکی

فَخَلَقْنَا الْمُنْفَتَةَ عِظَامًا فَكُونَا

ہوتی ہے۔ اور صرف ماں کے پیٹ سے علیحدہ

الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ

ہونا باقی ہوتا ہے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اس آیت میں بھی خلق آخر سے

نقۃ حیات

شرعیت سے انکار کیا +

سے قیامت کو اس جسم کا دوبارہ زندہ کرنا طرہ ہے۔ کیونکہ اسی آیت میں ان اللہ کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ تَعْدُونَ ذَٰلِكَ كَيْفَ تَعْدُونَ۔ پس جس طرح بچہ کا اس کے پیٹ سے نکلنا بلحاظ حالت سابقہ خلق و نشأت آخر کہا گیا ہے۔ اسی طرح مادرِ مگیتی کو چھوڑ کر دوسرے عالم میں داخل ہونا بلحاظ حالت سابقہ مٹ و نشأت ثانی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالعبود۔ اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا۔ کہ اس مقام پر اہم صاحب نے جن لوگوں کو منکرینِ خیر اجداد اور کافر کہا ہے اُن میں وہ لوگ داخل نہیں ہو سکتے جو اس بات کے قائل ہیں کہ بعد مرنے کے روح ایک جسمِ لطیف سے جو وہ دنیا میں حاصل کر لیتی ہے متعلق رہے گی۔ کیونکہ وہ اس الزام کے مورد نہیں بن سکتے کہ محلِ ثواب و عذاب ارواح مجرہ ہیں +

اب ہم اُن لوگوں کو جن کے دلوں میں اس ناذ کے مہربوں کی تحریروں نے حالتِ بدالوت کی نسبت طرح طرح کے اہام ڈال دیے ہیں اور طرچہ بجاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں ہزاروں انور ہیں۔ جن میں انسان محض ظنِ غالب بلکہ بعض اوقات نہایت خفیف ظن پر کاربند ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سولخ میں اُنکلی ڈالنے لگا ہو اور اُس کو یہ کہہ دیا جاوے کہ اس میں ابھی ایک بچھوٹا ہے یا کوئی شخص کسی تارک مکان میں داخل ہوا چاہتا ہو اور اُس کو یہ اطلاع دیا جائے کہ اُس میں سانپ رہتا ہے۔ تو وہ ہرگز سولخ میں اُنکلی نہ ڈالے گا۔ اور نہ اُس مکان میں گھسنے کی جرأت کرے گا۔ مگر سوچنا چاہئے کہ وہ ایسی بات سن کر

۲۔ اسی تعالیٰ علم بالجوربات نہیں ہے | انا بخلہ (مسائل شمش) اُن کا یہ قول ہے

فَرَأَى اُس پر کیوں کاربند ہوتا ہے۔ وہ قطعی ثبوت اس امر کا کیوں نہیں حاصل کرتا۔ کہ آیا جو اطلاع اُس کو دی گئی ہے۔ وہ درحقیقت درست ہے یا اگر اُس کو کوئی شہادت ملی ہے۔ تو وہ اُس شہادت پر اُن قواعد منطق استغرائی کو کیوں نہیں جاری کرتا۔ جن سے وہ مذہبی صدقوں کو گریذا کرتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ شہادت سامعی عمدہ سے موکیوں نہ صرف یقین عادی پیدا کر سکتی ہے۔ اُس سے یقین قطعی پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس جس امر کی نسبت عقل ساکت ہو اور شہادت سامعی زیادہ ثبوت نہ مل سکتا ہو۔ تو بالطبع انسان کا رجحان اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ اگر اُس امر پر کاربند ہونا یا نہ ہونا اُس کے حق میں کوئی نتیجہ متمم بالاثان پیدا کرے گا۔ تو وہ اس پہلو کو اختیار کرتا ہے جس میں وہ جلب منفعت یا دفع مضرت تصور کرتا ہے۔ کیونکہ اگر فی الواقع یہ پہلو صحیح خیال کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے تو فوالمراء۔ اگر وہ پہلو کسی غلط فہمی پر اختیار کیا گیا ہے تو بھی کم از کم اُس کو دل کی چٹمن سے جو اُس کو ہر وقت ستائے رکھتی سبوتا بل جاتی ہے۔ اور کوئی ضرر عاید نہیں ہوتا۔ نہ عقلاء کے نزدیک وہ قابل ملامت ٹھہرتا ہے۔ کہ تو نے اپنے نفس کے فائدہ کے لئے یا خطرو سے بچنے کے لئے اس قدر حد سے زیادہ کیوں احتیاط کی پس اے عزیز جب تو اپنی انگلی کی تکلیف کے خوف سے اور اس بدن کو جو چند روز میں خاک میں ملنے والا ہے۔ اور کیرٹوں ٹکڑوں کا طعمہ ہونے والا ہے۔ بچانے کی غرض سے اس قدر احتیاط کرتا ہے۔ کہ تمام قوانین عقلی کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اور ب سے احتیاط پہلو اختیار کر لیتا ہے۔ تو عذابِ حشر کے باب میں

بقیہ

کہ اللہ تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے۔ جزئیات کا علم نہیں ہے۔ یہ بھی کفر

تجہ کو کس چیز نے ایسا دلیر کر دیا ہے۔ کہ تو نہایت سسل انگاری سے خطرناک

پہلو اختیار کرتا ہے اور حالت سکرات الموت سے نہیں ڈرتا۔ اسے عزیزست بموت

اُس کھٹن گھڑی کو جب ایک ایک رگ سے جان کھینچی جائے گی۔ ایڑیاں اور پندلیاں

انیمشتی ہوں گی۔ گلے میں جان اٹک رہی ہوگی۔ چہرہ کا رنگ مٹیلا ہو گیا ہوگا

تجہ میں شدت تکلیف کے بیان کرنے کی بھی طاقت نہ ہوگی۔

ندیبہ کہ چہ سختی رسد بجان کسے +

کہ از دانش بردوں مے کنند دنائے +

قیاس کن کہ یہ حالت بود دران ساعت +

کہ از وجود عزیزش بدر رود جانے +

پیارے بہن بھائی پاس کھڑے ہوں گے۔ اُن کی آنکھوں سے آنسو کی لٹیاں

جاری ہوں گی۔ نہ چاہیں گے۔ کہ تو مُنہ سے کچھ بولے۔ اور وہ تیرے الوداعی الفاظ

سنیں۔ مگر تو بول نہ سکیگا۔ اور بجز غرغرو حلقوم تیرے مُنہ سے کوئی آواز نہ نکل

سکیگی۔ اس بے بسی کی حالت کو دیکھکر معالج بھی جواب دیدیں گے۔ جھانٹنے پھونکنے

والے بھی سب چھوڑ کر علیحدہ ہو جائیں گے۔ اور عالم قدس سے پکارنے والا پکاریگا

مَنْ مَكَائِلَ إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ بِالْآسَاقِ۔ اے عزیز جان بے کہ یہ حالت دلہیز ہے اُن

دقائق کی جو تجہ پہ دوسرے عالم میں گزرنے والے ہیں۔ اُس وقت سبز صر

و ندامت اور رونے اور دانت پیسنے کے کچھ نہ ہوگا۔ ڈاڑھ اور ہکلی اور ٹنڈال

جن کی تحریروں نے تجھے گسٹخ دے باک بنایا ہے کوئی مدد نہ دے سکے گا۔

صیحح ہے۔ بلکہ حق الامر یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین میں کوئی شے پس اگر تو دنیا میں دم بھر کے ٹک سے بچنے کے لئے حد سے زیادہ احتیاطیں کام میں لاتا ہے۔ اور اونٹ اونٹے اشخاص کی نصیحت پر کاربند ہوتا ہے تو عذاب آخرت سے ایک دم غافل نہیں رہنا چاہئے۔ اور کوئی ایسی بے احتیاطی نہیں کرنی چاہئے جو دوسرے عالم میں باعث خرابی ہو۔

نکی کن اے عزیز و غنیمت شمساً عمر
زاں پیشتر کہ بانگ برآید فلاں نماند

مسئلہ ثانی۔ جاننا چاہئے۔ کہ انسان کا جس قدر علم ہے وہ یا زائد ماضی سے متعلق ہے۔ یا زائد حالی ہے۔ یا زائد مستقبل سے۔ چونکہ زائد ہر وقت اور ہر آن میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ یعنی مستقبل حال بن جاتا ہے۔ اور حال ماضی بن جاتا ہے اس واسطے اسی طرح ہمارے علم میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً ہم کو عرصہ سے کسوف آفتاب کا جو ۱۴ جون ۱۹۹۰ء کو وقوع میں آیا علم تھا۔ مگر تغیر زمان کے ساتھ ساتھ ہمارے اس علم میں بھی تغیر واقع ہوتا گیا۔ قبل از ۱۴ جون ۱۹۹۰ء ہم کو یہ علم تھا کہ کسوف ہونے والا ہے۔ ۱۴ جون کو بوقت کسوف اُس علم کی بجائے ہمارے ذہن میں یہ علم تھا کہ کسوف ہو رہا ہے۔ اور آج ۴ جولائی ۱۹۹۰ء کو ہمیں یہ علم ہے کہ کسوف ہو چکا ہے۔ یہ تینوں قسم کا علم ایک دوسرے سے اختلاف رکھتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک علم دوسرے کی جا بجا کلام دیکے۔ مثلاً جو علم ہم کو آج حاصل ہے کہ کسوف ہو چکا ہے وہ اگر بوقت کسوف ہمارے ذہن میں ہوتا یعنی جس وقت کسوف ہو رہا تھا اُس وقت

ذره بھر بھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے پوشیدہ نہیں ہے ۛ

یہ علم ہوتا کہ کسوت ہو چکا ہے تو یہ علم نہیں بلکہ جبل ہوتا۔ اسی طرح جب کسوت
 دُفع میں نہیں آیا تھا اُس وقت اُس کے وقوع کا علم ہوتا تو یہ بھی علم نہ ہوتا
 بلکہ جبل ہوتا۔ جس طرح زمانہ کے تقاب سے ہمارے علم میں تغیر واقع ہوتا ہے اُسی طرح
 تبدیلِ جہت و تبدیلِ مکان سے ہمارے اس علم میں جو متعلق تشعّقاتِ جُزیّات
 مثلاً زید و عمرو و تجربہ ہوتا ہے تغیر وقوع میں آتا ہے۔ غرض کہ ان تغیرات سے محل
 تغیرات یعنی ذہنِ انسانی میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ مگر خدا تعالیٰ کی ذات ہر
 قسم کے تغیر و تبدل سے منزّہ ہے اس لئے حکماء قائل ہوئے ہیں کہ اُس کا
 علم تغیر سے پاک ہے۔ کیونکہ اگر اُس کے علم میں تغیر نہ ہو تو اُس کی ذات محل
 تغیر تھیں۔ اس لئے یہ ماننا ضرور ہوا کہ اُس کا علم ہر حال و ہر آن میں یکساں
 رہتا ہے۔ لیکن اُنھوں نے اپنے زعم میں یہ سمجھا کہ اگر علم میں تغیرات نہوں
 اور ہر حالت میں یکساں رہے تو یہ صرف کلیات کا علم ہوگا نہ جزیّات کا۔
 یعنی خدا تعالیٰ کو کلی طور پر کسوف کے ہونے اور زید و بکر کا من حیثِ الانس
 ہونے کا تو علم ہوگا۔ لیکن کسوف کی ان جزیّات کا کہ اب کسوف ہونے والا
 ہے۔ اب ہو رہا ہے۔ اب ہو چکا ہے۔ زید اب کھڑا ہے۔ اب بیٹھا ہے۔ اب
 نماز پڑھتا ہے۔ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کا علم مقضیٰ تغیر ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ
 کی ذات پاک ہے۔ گریہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کہ جو کوئی باری تعالیٰ کو کلیات
 کا عالم قرار دیتا ہے۔ وہ حضرت باری تعالیٰ عزّ اسمہ کو جزیّات سے ناواقف و
 بے خبر جانتا ہے۔ بلکہ ممکن ہے۔ کہ عالم کلیات کہنے سے اُس کی مراد صرف

۳۔ عالم قدیم ہے | ازانجملہ فلاسفہ کا یہ قول ہے کہ عالم قدیم اور انہی ہے

نفی علم احساسی ہو۔ اس صورت میں یہ بحث ایک منطقی نزاع رہ جاتی ہے۔ منشاء غلطی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو اپنے علم پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور جو امور انسان اپنے علم کی نسبت مانگن سمجھتا ہے اُن کو اُس کے علم کی نسبت بھی مانگن سمجھتا ہے۔ لیکن انسان کا علم وہ ذریعوں سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک مجرد عقل سے۔ اور دوسرے حواس سے۔ ہمارے جتنے علم مجرد عقل سے حاصل ہوتے ہیں وہ کُلّی علم کہلاتے ہیں۔ اور جو بذریعہ حواس حاصل ہوتے ہیں وہ جزئی کہلاتے ہیں۔ صرف بذریعہ عقل بلا استمداد حواس ہم اسی طرح جزئیات کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ مگر علم باری تعالیٰ میں اس قسم کی تفریق نہیں ہے۔ جو علوم ہم کو عقل یا حواس کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اُنکو وہ اپنی ذات سے معلوم کرتا ہے۔ ہم جو اُس کو سمجھ و بصیرت کہتے ہیں اُس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ جس طرح ہمارے مدركات سمع و مدركات بصر مختلف چیزیں ہیں اسی طرح اُس میں سمع و بصر دو مختلف قوتیں ہیں۔ نہیں۔ بلکہ سمع و بصیرت کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر چیز کو اپنے جن کے جاننے والے کو ہم دنیا میں سمجھتے ہیں کہتے ہیں اور نیز اُن اشیاء کو جن کے جاننے والے کو ہم بصیرت کہتے ہیں جانتا ہے۔ اور اُس کے علم میں کوئی تقسیم اس قسم کی نہیں ہے +

علیٰ ہذا قیاس زمانہ کی تقسیم ماضی و حال و استقبال میں محض انسانی تقسیم ہے۔ خدا کے نزدیک ماضی و حال و استقبال ازل و ابد سب یکساں ہے۔ پس جائز ہے کہ ہم اُس کے علم کو اپنے محدود ماہیز جزئی علم سے تمیز کرنے کے لئے علم کلی سے تعبیر کریں۔ جس کے صرف یہ معنی ہوں گے کہ اُس کے علم پر اطلاع

اہل اسلام میں ایک شخص بھی ایسا نہیں گذرا جس نے ذرہ بھر

مانی و حال و استقبال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ سب جزئیات کو کلی طور پر جانتا ہے۔ لا یغیب عن علمہ مثقال ذرۃ فی السموات ولا فی الارض۔ حاصل اس تمام بحث کا یہ ہے کہ ہم خدا تعالیٰ کے ہر علم کو اصطلاحاً علم کلی کہتے ہیں اور اُس کے لئے لفظ جزئی کا استعمال نہیں کرتے۔ پس جو لوگ کہتے ہیں کہ باوجودِ اعلیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ اس سے اگر اُن کی مراد وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی تو یہ عقیدہ عین اسلام کے مطابق ہے اور اُس سے اعلیٰ درجہ کی تنزیہ جناب باری تعالیٰ کی ظاہر ہوتی ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے اعتقاد پر اطلاق پذیر نہیں ہے + (ترجمہ) مسئلہ ثالث۔ امام صاحب نے کتاب التفرقة بین الاسلام والزندقة میں مسئلہ قدیم عالم کو نمبر اُن مسائل کے نہیں لکھا جن کے سبب تکفیر واجب ہے۔ اس لئے اس مسئلہ پر ہم کچھ زیادہ بحث کی ضرورت نہیں سمجھتے +

جو لوگ مادہ میں خواص واجبہ تسلیم کر کے اور اُس کو اپنے وجود میں کسی واجب الوجود لا محتاج نہ پا کر قدم مادہ کے قائل ہوئے ہیں۔ اُن کے کافر ہونے میں تو کچھ کلام نہیں ہو سکتا۔ لیکن سوال اُن لوگوں کی نسبت ہے جو خدا پر بھیج صغۃ اور رسول پر بھیج ماجاہ ایمان لائے ہیں۔ اور خدا کی ذات ہی کو محتاج الیہ و علیہ اہل کل کائنات کا کہتے ہیں۔ لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ خدا تعالیٰ مع اپنی صفات کے جن میں ایک صفت ارادہ بھی ہے علیہ تبار اس عالم کا ہے اور تنخف علیہ کا معلول سے جائز نہیں ہے۔ اس لئے مادہ بھی قدیم ہے۔ لہذا وہ مادہ کو قدیم

ان مسائل کو تسلیم کیا ہو۔ رہے دیگر مسائل علاوہ مسائل مذکورہ بالا کے مثلاً اُن کا نفی صفات کرنا اور ان کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے علیم ہے نہ ایسے علم کے ذریعہ سے جو زاید علی الذات ہو۔ یا اسی قسم کا اُور علم ہے۔ پس اس باب میں مذہب بخلاف مذہب معتزلہ کے قویب قریب ہے۔ اور معتزلیوں کو ایسے اقوال کے عہد دیگر مسائل میں تکفیر کا فر کہنا واجب نہیں ہے۔ اس کا ذکر ہم نے ایک ”واجب نہیں“ علیحدہ کتاب ”التفرقة بین الاسلام والزندقة“ میں کیا ہے۔ جس سے واضح ہوگا کہ جو اپنی رائے سے مخالفت کرنیوالے

بلاذات نہیں کہتے۔ بلکہ اُن کے نزدیک قدیم بالذات صرف باری تعالیٰ ہے۔ اور قدم عالم اُس کے قدم حقیقی کا صرف ایک پرتو یا عکس ہے۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ جس طرح قدم صفات کے ماننے سے تعدد و جہاد یا قدا یا خدا کا مجبور و مضطر ہونا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح قدم مادہ کے تسلیم کرنے سے بھی یہ امور لازم نہیں آتے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے اشخاص کے متعلق ہو سکتا ہے +

شکل یہ ہے کہ کسی قول کی بناء پر حکم تکفیر دیا جاتا ہے۔ مگر اُس قول کا وہ مطلب قرار دیا جاتا ہے جو بگڑے اُس قول کے قائل کا نہیں ہوتا +

بجوات مذکورہ بالا ہماری رائے میں مسائل غلط ایسے مسائل نہیں ہیں۔ کہ ہر حال میں اُن کے قائمین کی علی الاطلاق تکفیر واجب ہو۔ بلکہ اُن میں وہ شخصیات قابل کفایا ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں + (مترجم)

کی تکفیر پر جلدی کرتا ہے۔ اُس کی رائے فاسد ہے +

۱۔ امام صاحب کتاب التفرقة بین الاسلام والزندقة میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔ اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہوا ہو۔ سب تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں اور اقسام تاویل سے سب سے بید تاویل جس سے کلام اپنی حقیقت سے خارج ہو کر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا ہے وہ وجود عقل و شبہی سے تاویل کرنا ہے۔ مگر امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں۔ ہر فرقہ گو کہ وہ کیسا ہی ظلو اور ایات کا پابند رہا ہو اُس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ صرف وہی شخص جو حد سے زیادہ جاہل اور غبی ہو تاویل کرنا نہ چاہے گا +

تاویل کے پانچ درجے ہیں۔ ظاہری معنی ہر ایک چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے۔ جبکہ اُس کا وجود ذاتی ماننا متعذر ہو تو وجود حسی تسلیم کرنا ہے۔ اور جبکہ اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو۔ تو وجود خیالی اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے۔ اگر اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو۔ تو وجود شبہی اور مجازی کا تسلیم کرنا ہے۔ ان پانچ درجے تاویل پر اہل اسلام کے تمام فرقے متفق ہیں۔ اور ان میں سے کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول نہیں ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جائز ہونا اس بات پر موقوف ہے۔ کہ بذریعہ دلیل کے اُن کے ظاہری معنوں کا محال ہونا ثابت ہو +

ان باتوں کے لئے دو مقام ہیں۔ ایک تو عوام خلق کا درجہ و مقام ہے اُن کے لئے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اُس کو مانیں اور جو ظاہری معنی لفظ

۵۔ سیات مدن - اس علم میں جو کچھ فلاسفہ نے کلام کیا ہے۔ اُس کا تعلق تدبیر و اصلاح امور دینی و امور سلطنت سے ہے اور یہ سب کچھ فلاسفہ نے کتب مقدسہ سے لیا ہے جو انبیاء پر نازل ہوئیں یا اولیاء سلف کی نصائح ماثورہ سے نقل کیا ہے +

کے ہیں اُس کے تغیر و تبدل سے قطعاً باز رہیں۔ اور باب سوالات کو بالکل بند کر دیں +

بند کر دیں

دوسرا اہل تحقیق کا مقام ہے۔ جب اُن کے عقاید ماثورہ اور مرویہ ڈلگانے لگیں تو اُن کو بقدر ضرورت بحث کرنی اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا لازمی ہے۔ لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ پر کہ جس امر کو اُس نے برہان قاطع سمجھ کر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اُس کے سمجھنے میں اُس نے غلطی کی ہے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات آسان نہیں ہے۔ برہان کیسی ہی ہو۔ اور انصاف ہی سے لوگ اُس پر غور کریں۔ مگر تاہم اختلاف ہونا ناگن نہیں ہے +

جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ دو قسم ہیں۔ ایک تو اصول عقاید سے متعلق ہیں۔ اور دوسرے فروع سے۔ اصول ایمان کے تین ہیں (۱) ایمان پائندہ۔ (۲) دُبرئولیہ۔ (۳) وِالیومِ الآخر۔ ان کے سوا سب فروع ہیں + بعض آدمی بغیر برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبہ سے تاویل کر بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ تاویل اصول عقاید سے متعلق نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی تاویل کرنے والے کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے +

۶۔ علم اخلاق

۶۔ علم اخلاق - اس علم میں حامل کلام فلاسفہ کا یہ ہے کہ اُنھوں نے صفات و اخلاق نفس کا حصر کیا ہے اور اُنکی اجناس و انواع اور اُن کے معالجات و مجاہدات کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔ اس علم کا ماخذ اس علم کو فلاسفہ نے کلام صوفیہ سے اخذ کیا ہے جو لذات دنیاوی کلام صوفیہ ہے سے رُوگردانی کر کے یاد الہی میں ہمیشہ متغویٰ رہنے والے۔

ہوا و حرص سے لڑنے والے - اور راہِ خدا پر چلنے والے ہیں - صوفیہ کرام کو مجاہدات کرتے کرتے بعض اخلاق نفس اور اُن کے عیوب اور اُنکے آفات اعمال کا انکشاف ہوا ہے۔ اور اُنھوں نے اس کا بیان کیا ہے فلاسفہ نے ان امور کو اُن سے اخذ کر کے اپنے کلام میں ملا لیا۔ تاکہ اُس کے وسیلہ سے اور اُس کی بدولت زیب و زینت پکار اُنکے خیالات بطل کی ترویج ہو +

ان فلاسفہ کے زمانہ میں بلکہ ہر زمانہ میں خدا پرست بزرگ بھی ہوتے رہے ہیں - خداوند تعالیٰ نے دنیا کو کبھی ایسے لوگوں سے خالی نہیں رکھا ہے - یہ لوگ زمین کی اوتاد ہیں - اور اُن کی برکت سے اہل زمین پر رحمت نازل ہوتی ہے - جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسولِ خدا صلم نے فرمایا - کہ اُن کی برکت سے ہی اہل زمین پر بارش ہوتی ہے اور اُن کی برکت سے ہی زرق ملتا ہے - اور اصحاب کف ایسے ہی لوگوں میں تھے +

زمانہ سلف میں ان فلاسفہ کا مذہب مہی تھا جس پر قرآن مجید

استنتاج کلام صوفیہ ناطق ہے۔ لیکن چونکہ اُنھوں نے کلام نبوت اور کلام صوفیہ کو اپنی کتابوں میں ملا لیا۔ اس سے دو فتنیں آفتیں پیدا ہوئیں۔ پہلی یہ تھی کہ آفت تو اُس شخص کے حق میں جس نے مسائل فلسفہ کو قبول کیا۔ اور دوسری اُس شخص کے حق میں جس نے مسائل مذکورہ کی تردید کی۔ جو آفت کو تردید کرنے والوں کے حق میں پیدا ہوئی۔ وہ ایک آفت عظیم تھی۔ کیونکہ ضعیف العقل لوگوں میں سے ایک گروہ نے یہ گمان کیا کہ چونکہ یہ کلام اُن کی کتابوں میں مندرج اور اُن کی جھوٹی باتوں میں مخلوط ہے۔ اس لئے لازم ہے۔ کہ اُس سے علیحدگی اختیار بجاوے اور اُس کا ذکر تک زبان پر نہیں آنا چاہئے۔ بلکہ اُس کے ذکر والے پر عمل منکر کے ارتکاب کا الزام لگایا جاوے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے پہلے یہ کلام نہ سنا تھا۔ اور سنا تو سب سے اول انھیں فلسفہ سے سنا۔ اس لئے اپنے ضعیف عقل سے اُنھوں نے یہ بھی سمجھا۔ کہ چونکہ اس کلام کا قائل جھوٹا ہے اس لئے یہ کلام بھی باطل ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے۔ کہ ایک شخص کسی نصرانی سے سنتا ہے کہ لا اِلهَ اِلاَّ اللہُ عِیْسٰی رَسُوْلُ اللہ اور اس قول کو بُرا سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ تو نصرانی کا قول ہے۔ اُس سے اتنا نہیں ہو سکتا کہ ذرا ٹھیرے اور تامل کرے کہ نصرانی جو کافر ہے تو کیا بوجہ اس قول کے ہے۔ یا بلحاظ اس بات کے کہ وہ نبوت محمد صلم سے انکار

کہتا ہے۔ اگر بجز اس انکار کے اُس کے کفر کی آذر کوئی وجہ نہیں ہے تو یہ ہرگز نہیں چاہئے کہ اُن امور میں جو حقیقت میں موجب کفر نصرانی نہیں ہیں مثلاً کسی ایسے امر میں جو فی نفسہ حق ہے گو اُس کو وہ نصرانی بھی حق جانتا ہو اُس کی مخالفت کی جائے۔ یہ عادت ضعیف عقل لوگوں کی ہے جو شناخت حق کا مدار لوگوں پر رکھتے ہیں اور یہ نہیں کرتے کہ حق کے ذریعہ سے لوگوں کو شناخت کریں لیکن عاقل آدمی سرتاج عقلمار حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی پیروی کرتے ہیں۔ جنہوں نے فرمایا۔ کہ شناخت حق بذریعہ شناخت آدمی مت کرو۔ بلکہ اول شناخت حق حاصل کرو۔ پھر اہل الحق کی خود ہی شناخت ہو جاوے گی۔ پس صاحب عقل معرفت حق حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر نفس قول پر نظر کرتے ہیں۔ اگر وہ حق ہوا۔ تو خواہ اُس کا قائل جھوٹا ہو یا سچا اُس کو قبول کر لیتے ہیں۔ بلکہ عاقل آدمی بارہا اہل ضلالت کے اقوال میں سے بھی امر حق نکال لینا چاہتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے۔ کہ نہ خالص خاک میں سے ہی نکلتا ہے۔ اور اگر صرف کو اپنی بصیرت پر وثوق ہو۔ تو اس بات کا کچھ خوف نہیں کہ وہ کیسے کہ غیر خالص میں ماتھ ڈالے اور کھرے کو کھوٹے اور جھوٹے مال سے تمیز کر کے علیحدہ کر لے۔ کھوٹے سکہ چلانے والے سے معاملہ کرنا ایک گنہگار دیہاتی کے حق میں باعث زجر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک سمجھدار صراف کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ کنارہ دریا پر جانے سے اُس شخص کو

منع کیا کرتے ہیں۔ جو شناساوری نہ جانتا ہو۔ نہ تیراک کامل کو۔ اور نہ سچ کو ہاتھ لگانے سے بچتے کو روکا کرتے ہیں نہ افسول گر ماہر کو۔ قسم ہے کہ اکثر خلقت کو اپنی نسبت یہ ظن غالب ہو گیا ہے۔ کہ ہم کو حق و باطل اور ہدایت و ضلالت کے تمیز کرنے میں کمال درجہ کی عقل و دانائی اور مہارت ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو خلقت کو گمراہ لوگوں کی کتابوں کے مطالعہ سے روکنا واجب ہے۔ کیونکہ اگر وہ اُس آفت سے جو ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں بچ بھی گئے لیکن دوسری آفت سے جبکہ ہم ابھی ذکر کرنے والے ہیں نہیں بچ سکنے کے ۛ

جن لوگوں کی طبیعتوں میں علوم مستحکم نہیں ہوئے۔ اور جن کی آنکھیں خدا تعالیٰ نے ایسی نہیں کھولیں کہ اُن کو مذاہب کی خایت مقصد شوجھے اُنہوں نے ہمارے بعض کلمات پر بھی جو ہم نے اپنی تصنیفات میں اسرار علوم دین میں بیان کئے ہیں اعتراضات کئے ہیں۔ اور یہ سمجھا ہے کہ ہم نے وہ کلمات فلاسفہ متقدمین سے لئے ہیں حالانکہ اُن میں سے بعض خاص اپنے طبع و اد خیالات ہیں۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایک راہگیر کا قدم دوسرے راہگیر کے نقش پر پڑے۔ اور اُن میں سے بعض کلمات کتب شرعیہ میں پائے جاتے ہیں۔ اور وہ کلمات زیادہ تر کتب تصوف میں موجود ہیں۔ اور اچھا فرض کرو۔ کہ کلمات مذکورہ سب کتب فلاسفہ کے آذر کہیں نہیں پائے جاتے۔ لیکن جب کلمات فی نفسہ معقول ہوں اور دلائل منطقی سے

اُن کی تائید ہوتی ہو اور کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں تو یہ ہرگز مناسب نہیں۔ کہ اُن سے کنارہ کشی اور انکار کیا جائے۔ کیونکہ اگر ہم یہ طریق اختیار کریں اور جس امر حق کی طرف کسی پیرو دین باطل کا خیال گیا ہو اُس کی ترک کرنے لگیں۔ تو ہم کو اسوہ حق کا بہت سا حصہ چھوڑنا پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئیگا کہ جملہ آیات قرآن مجید و احادیث نبوی و حکایات سلف صالحین و اقوال حکماء و علماء صوفیہ سے بھی کنارہ کیا جائے۔ کیونکہ مصنف کتاب اخوان الصفا نے اُن کو بطور شہادت اپنی کتاب میں درج کیا ہے اور اُن کے ذریعہ سے احمقوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ نتیجہ اُس کا یہ ہوگا۔ کہ دین باطل کے پیرو حق کو اپنی کتابوں میں درج کر کر ہم سے چھین لیں گے۔ اقل درجہ عالم کا یہ ہے کہ وہ جاہل گنوار کی طرح نہ ہو۔ پس اُس کو شہد سے گو کہ وہ آٹھ حجرات میں ہو پرہیز نہیں کرنا چاہئے۔ اُس کو یہ بات بہ تحقیق معلوم ہونی چاہئے۔ کہ آٹھ حجرات سے نفس شہد میں لے۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے چار مجلدات میں جو ۵۲ علوم پر مشتمل ہے اور جس میں ہر ایک علم پر ایک مستقل رسالہ لکھا گیا ہے۔ جو رسالہ انبیاء پر ہے اُس میں حقیقت نبوت و معاد کو فلسفیانہ ڈھنگ پر بیان کیا ہے۔ خیال کیا گیا ہے۔ کہ اس کتاب کو جیسا اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے بہت سے اشخاص نے مکر لکھا ہے۔ مگر عموماً وہ احمد ابن عبداللہ کنیز منسوب کی جاتی ہے + (مترجم)

کوئی تفسیر واقع نہیں ہو سکتا۔ طبیعت کا اُس سے متغیر ہونا جاہل عالمی بنی ہے۔ اور منشاء اُس کا یہ ہے۔ کہ آٹھ حجرات ناپاک خون کے واسطے موضوع ہے۔ پس جاہل شخص یہ سمجھتا ہے کہ خون شاید آٹھ حجرات میں پڑنے کی وجہ سے ہی ناپاک ہو گیا ہے۔ اور اتنا نہیں جانتا کہ وجہ ناپاکی کی تو آؤر صفت ہے جو خود اُس کی ذات میں ہے۔ اگر شہد میں وہ صفت موجود نہیں ہے۔ تو ایک ظرف خاص میں پڑنے سے اُس کو وہ صفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس ضرور نہیں کہ اُس ظرف میں آجائے سے شہد ناپاک ہو جاوے۔ یہ ایک دہم بطل ہے جو اکثر لوگوں کے دلوں پر غالب ہو رہا ہے۔ جب تم کسی کلام کا ذکر کرو اور اُس کلام کو کسی ایسے شخص کی طرف منسوب کرو جس کی نسبت وہ حسن عقیدت رکھتے ہیں تو وہ لوگ فوراً اُس کلام کو گو وہ باطل ہی کیوں نہ ہو قبول کر لیں گے۔ لیکن اگر اُس کلام کو ایسے شخص کی طرف منسوب کرو جو اُن کے نزدیک بد اعتقاد ہے تو گو وہ کلام سچا ہی کیوں نہ ہو وہ ہرگز اُس کو قبول نہیں کرنے کے غرضیکہ اُن کا ہمیشہ یہی وتیرہ ہے۔ کہ حق کی شناخت بذریعہ قائل کے کرتے ہیں۔ یہ نہیں کرتے کہ قائل کی شناخت بذریعہ حق کے کریں۔ سو یہ نہایت گمراہی ہے۔ پس یہ آفت تو وہ ہے کہ جو قبول نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے ۴

آفت دوم یعنی قبول کرنے کی آفت۔ جو شخص کتب فلاسفہ

آفت دوم۔ فلاسفہ کے بعض اقوال حق کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں +	مثلاً اخوان الصفا وغیرہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اُن کلمات کو دیکھتا ہے جو اُنھوں نے انبیاء کے کلام حکمت نظام و اقوال صوفیہ کرام سے لے کر اپنے کلام میں ملائے ہیں تو وہ اُس کو اچھے
--	--

لگتے ہیں۔ اور وہ اُن کو قبول کر لیتا ہے۔ اور اُن کی نسبت حسن عقیدت رکھنے لگتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ جو کچھ اُس نے دیکھا اور پسند کیا ہے اُس کے حسن ظن کی وجہ سے وہ اُن باطل باتوں کو بھی جو اُس میں ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ قبول کر لیتا ہے۔ یہ اصل میں ایک قسم کا فریب ہے جس کے ذریعہ سے آہستہ آہستہ باطل کی طرف کھینچا جاتا ہے اور بوجہ اس آفت کے کتب فلاسفہ کے مطالعہ سے زجر واجب ہے کیونکہ اُن میں بہت خطرناک باتیں اور دھوکے ہیں۔ اور جس طرح اُس شخص کو جو شناوری نہ جانتا ہو دریا کے کناروں کی پھسلن سے بچانا واجب ہے اسی طرح خلقت کو ان کتابوں کے مطالعہ سے بچانا واجب ہے۔ اور جس طرح سانپوں کے چھوٹنے سے بچوں کی حفاظت کرنی واجب ہے۔ اسی طرح اس بات کی بھی حفاظت واجب ہے کہ لوگوں کے کانوں میں فلاسفہ کے اقوال جس میں مہوٹ سچ سب کچھ ملا ہوا ہے نہ پہنچنے پائیں۔ افسوس گر پر واجب ہے کہ اپنے خورد سال بچے کے روبرو نسبتاً کو ہاتھ نہ لگائے۔ جبکہ اُس کو معلوم ہے کہ وہ سچے بھی اُسی کی ہیں کرے گا اور گمان کر لے گا کہ میں بھی یہ کام کر سکتا ہوں بلکہ افسوس

پر واجب ہے کہ بچہ کو سانپ سے اس طرح پر ڈراوے کہ اُس کے
 روبرو خود سانپ سے بچتا رہے۔ اسی طرح عالم پر جو اپنے علم میں
 مضبوط ہے بعینہ یہی کرنا واجب ہے۔ پھر دیکھو کہ افسوں گر کمال
 سانپ پکڑتا ہے۔ چونکہ وہ زہر و تریاق کو پہچانتا ہے تو وہ تریاق
 کو تو علیحدہ نکال لیتا ہے۔ اور زہر کو کھو دیتا ہے۔ ایسے افسوں گر کو
 یہ مناسب نہیں۔ کہ جو شخص حاجت مند تریاق ہو اُس پر تریاق کے دینے
 میں بخل کرے۔ علیٰ اِذا القیاس ایک صرف مبصر جو کھوٹے کھرے کا فرق
 سمجھ جانتا ہے۔ جب اپنا اُتھ کیسہ سکے غیر خالص میں ڈالتا ہے
 تو زر خالص کو علیحدہ نکال لیتا ہے۔ اور جھوٹے سکے اور ریتی مال کو
 پرے پھینک دیتا ہے۔ یہ مناسب نہیں۔ کہ ایسے شخص کو جو حاجت مند
 زر خالص ہو اُس کے دینے میں بخل کرے۔ بعینہ یہی طریقہ عالم کو
 اختیار کرنا چاہئے۔ جب حاجت مند تریاق یہ جان کر کہ یہ شے سانپ میں
 سے نکالی گئی ہے جو مرکز زہر ہے اُس کے لینے سے ہچکچائے۔ اور
 سکین محتاج شخص سونا لینے میں بائیں خیال تامل کرے کہ جس کیسہ
 میں سے یہ نکالا گیا ہے۔ اُس میں تو کھوٹے سکتے تھے تو اُس کو آگاہ
 کرنا اور یہ کہنا واجب ہے کہ تمھاری نفرت محض جہالت ہے۔ اور اس
 نفرت کے باعث تم اُس فائدہ سے جو مطلوب ہے محروم رہو گے۔ اور
 اُن کو یہ بھی ذہن نشین کرا دینا چاہئے کہ زر خالص اور زر غیر خالص
 کے باہم ایک جگہ ہونے سے جس طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ غیر خالص

خالص بن جائے۔ اسی طرح خالص غیر خالص نہیں بن سکتا۔
 علیٰ ہذا القیاس حق و باطل کے باہم ایک جگہ ہونے سے جس طرح حق
 کا باطل ہو جانا ممکن نہیں اسی طرح باطل کا حق ہو جانا بھی ممکن نہیں
 ہے +

فلسفہ کی آفتوں اور دشواریوں کا بس ہم اسی قدر ذکر کرنا چاہتے
 تھے جو اوپر مذکور ہوا +

مذہب تعلیم اور اُس کی آفات

امام صاحب مذہب اہل تعلیم جب میں علم فلسفہ سے فراغت پا چکا اور اُس کی
 کی تحقیق شروع کرتے ہیں تحصیل و تنہیم کر چکا اور جو کچھ اُس میں کھوٹ
 تھا وہ بھی دریافت کر چکا تو مجھ کو معلوم ہوا کہ اس علم سے بھی میری

لے اہل تعلیم ایک فرقہ ہے اہل بحث کا جو اپنے تئیں شیعہ کہتے ہیں۔
 یہ فرقہ کئی ناموں سے مشہور ہے۔ خراسان میں تعلیمیہ یا اہل تعلیم و
 ملاحدۃ اور عراق میں مزدکیہ و قرامطہ کے نام سے نامزد ہے۔ اس فرقہ
 کو باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اُن کا بڑا اصول مذہب یہ ہے کہ ہر ظاہر کے
 لئے باطن ہونا ضرور ہے۔ اور وہ اس اصول کے مطابق شریعت کے جمل احکام ظاہری
 کی تاویل کرتے ہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک وضو سے مراد مسابہت امام اختیار کرنا
 ہے اور نماز سے بدیل قولہ تعالیٰ الصَّلٰوة تنہی عن الفحشاء والمنکر رسول
 مراد ہے۔ اور غسل سے تجوید عہد اور زکوٰۃ سے تزکیہ نفس اور روزہ سے نفی

پوری پوری غرض حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور عقل کو ایسا استقلال نصیب نہیں کہ جمیع مطالب پر حاوی ہو سکے۔ اور نہ اُس سے ایسا انکشاف حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مشکلات پر سے حجاب اٹھ جائے۔ چونکہ اہل تعلیم نے غایت درجہ کی شہرت حاصل کی ہوئی ہے اور خلقت میں ان کا یہ دعوئے مشہور ہے۔ کہ ہم کو معافی امور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق سے حاصل ہوئی ہے۔ اس لئے میں نے یہ ارادہ کیا کہ مقالات اہل تعلیم کی تفتیش کروں۔ اور دیکھوں کہ اُن کی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔ میرا یہ ارادہ ہی ہو رہا تھا۔ کہ خلیفہ وقت کی طرف سے ایک خلیفہ وقت کا حکم [حکم تائیدی پہنچا۔ کہ ایک ایسی کتاب تصنیف کرو جس امام صاحب کے نام سے مذہب اہل تعلیم کی حقیقت کھل جائے۔ میں اس حکم کی تعمیل سے انکار نہیں کر سکتا تھا۔ اور یہ حکم میرے اہلی دلی

اسرار امام احمد رضا سے اقتداء اسرار دین مراد ہے +

امام غزالی صاحب کے زمانہ میں اس فرقہ کو بت فزع حاصل ہو گیا تھا اور حسن صباح نے جو اُن ایام میں اُن کا پیشرو تھا پوریکل طاقت پیدا کر کے غفہ عباسیہ کے دلوں میں بھی اپنا رعب بٹھا دیا تھا +

فرقہ باطنیہ نے اپنے مسائل مذہبی میں بت سے اقوال فلاسفہ ماکر علوم مکیہ کے طرز پر کتب مذہبی تصنیف کی تھیں۔ امام غزالی صاحب نے اس فرقہ کی ترویج میں متعدد کتابیں لکھیں۔ چنانچہ اسی کتاب میں آئندہ اس ار کا تفصیل ذکر آئیگا + (مترجم)

عمر بنیہ ابوالعباس احمد المستظہر بالله جو اس وقت خلیفہ تھے ۱۲ +

مقصد کے انجام کے لئے ایک اور تحریک حاجی ہو گئی۔ پس میں نے اس کام کو اس طرح پر شروع کیا۔ کہ اہل تعلیم کی کتابوں کو ڈھونڈنے اور ان کے اقوال جمع کرنے لگا۔ میں نے ان لوگوں کے بعض اقوال جدید سنے تھے۔ جو خاص اس زمانہ کے لوگوں کے خیالات سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور ان کے علما سلف کے طریق مہود سے مختلف ہیں۔ پس میں نے ان اقوال کو جمع کر کے نہایت عمدگی سے مرتب کیا۔ اور بعد تحقیق کے امام صاحب سے بعض اہل حق کا اُن کا پورا پورا جواب تحریر کیا۔ یہاں تک کہ بعض بنیاد پرست کہ تردید مخالفین سے اُن اہل حق مجھ سے نہایت آشفۃ خاطر ہوئے۔ کہ کے شبہات کی اشاعت ہوتی ہے میں نے اہل تعلیم کے دلائل کی تقریر میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ اور مجھ سے کہنے لگے۔ کہ اس قسم کی تقریر کرنا گویا اہل تعلیم کے فائدہ کے لئے خود کوشش کرنا ہے۔ اور اگر تو اس قسم کے شبہات کی خود تحقیق و تربیت نہ کرتا۔ تو ان لوگوں میں تو اس قدر ہمت نہ تھی کہ اپنے مذہب کی تائید میں اس قدر تقریر کر سکتے +

اہل حق کا اس طرح پر آشفۃ خاطر ہونا ایک وجہ سے سچا تھا۔ کیونکہ جب حارث محاسبی نے مذہب معتزلہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی تو احمد حنبل بھی اس بات پر ان سے آشفۃ خاطر ہو گئے تھے اس پر حارث محاسبی نے جواب دیا تھا۔ کہ بدعت کی تردید کرنا فرض ہے۔ حارث محاسبی اکابر علماء دین میں سے ہوئے ہیں۔ حضرت امام احمد حنبل کے ہم عصر تھے علم کلام میں سب سے اول کتب تصنیف کرنے کی عزت انھیں کو حاصل ہے + ۱۲

ہے۔ احمد نے کہا کہ اُن یہ سچ ہے۔ پر اوّل تو نے بدعتیوں کے شبہات بیان کئے ہیں اور پھر اُن کا جواب دیا ہے۔ لیکن یہ اندیشہ کس طرح رفع ہو سکتا ہے۔ کہ شاید اُس شبہ کو کوئی ایسا شخص مطالعہ کرے جو شبہ کو بہ خوبی سمجھ لے۔ لیکن وہ جواب کی طرف متوجہ نہ ہو یا شبہ مذکور، باہ جواب کی طرف متوجہ تو ہو لیکن وہ اُس کو سمجھ نہ سکے۔ اُٹھ کا جواب نے جو کچھ کہا وہ سچ ہے۔ لیکن یہ بات اُس قسم کے شبہ کی بابت صحیح ہو سکتی ہے جو مشہور اور شائع نہ ہوا ہو۔ لیکن جب کوئی شبہ شائع ہو جاوے تو اُس کا جواب دینا واجب ہے اور جواب بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ اول شبہ کی تقریر کی جائے۔ اُن البتہ یہ ضرورت۔ کہ زبردستی تکلف کر کے کوئی شبہ پیدا نہ کیا جاوے۔ چنانچہ میں نے کوئی شبہ بذریعہ تکلف پیدا نہیں کیا۔ بلکہ یہ شبہات میں نے ایک شخص سے منجھ اپنے احباب کے لئے تھے۔ جو اہل تعلیم میں شامل ہو گیا تھا۔ اور اُس نے اُن کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ وہ بیان کرتا تھا کہ اہل تعلیم اُن مصنفوں کی تصنیفات پر جو وہ اہل تعلیم کی رد میں عم یہ نہایت معقول جواب تھا۔ اس زمانہ میں بھی ہمارے علماء دین جو نہیں جانتے کہ علوم حکمیہ کے شیوع نے کس درجہ تک لوگوں کے دلوں میں مذہب کی مدت کی نسبت شبہات پیدا کر دیئے ہیں اسی قسم کے دہی خطروں کی بنا پر مباحث کلامیہ کی اشاعت کے مخالف ہیں۔ مگر وہ اس مخالفت سے اسلام کو سخت ضرر پہنچاتے ہیں + (ترجم)

تصنیف کرتے ہیں ہنستے ہیں۔ کیونکہ ان مصنفوں نے اہل تعلیم کے دلائل کو نہیں سمجھا۔ چنانچہ اُسی دوست نے ان دلائل کا ذکر کیا اور اہل تعلیم کی طرف سے اُن کو حکایتاً بیان کیا۔ مجھ کو یہ گوارا نہ ہوا کہ میری نسبت یہ گمان کیا جائے کہ میں ان لوگوں کے اصل دلائل سے ناواقف ہوں۔ پس میں نے اسی واسطے اُن دلائل کو بیان کیا۔ اور میں نے اپنی نسبت اس گمان کا ہونا بھی بہتر نہ سمجھا کہ گو میں نے وہ دلائل سنے تو ہیں۔ لیکن اُن کو سمجھا نہیں ہے۔ اس لئے میں نے اُن کے دلائل کی تقریر بھی کی ہے۔ اور مقصد کلام یہ ہے کہ جہانگیر اُن کے شبہات کی تقریر کرنی ممکن تھی وہاں تک میں نے تقریر کی ہے اور پھر اُس کا فساد اور یہ امر ظاہر کیا ہے کہ اُن کے کلام کا کوئی نتیجہ یا حاصل نہیں ہے۔ اور اگر اسلام کے جاہل دوستوں کی طرف سے کج بحثی نہ ہوتی۔ تو یہ بدعت باوجود اس قدر ضعف کے اس درجہ تک نہ پہنچتی لیکن شدت تصب نے حامیان حق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اہل تعلیم کے ساتھ اُن کے مقدمات کلام میں نزاع کو طول دیں۔ اور اُن کے ہر قول سے انکار کریں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں نے اہل تعلیم کے اس دعوے سے بھی انکار کیا کہ انسانوں کو تعلیم اور معلم کی ضرورت ہے۔ اور ہر ایک معلم صلاحیت تعلیم نہیں رکھتا۔ بلکہ ضرور ہے کہ ایک معلم معصوم ہو۔ لیکن در باب اظہار ضرورت تعلیم و معلم دلائل اہل تعلیم غالب رہیں۔ اور اُن کے مقابلہ میں قول منکرین کمزور رہا۔ اس پر بعض لوگ نہایت مغرور

ہوئے۔ اور سمجھا کہ یہ کامیابی اس وجہ سے ہوئی۔ کہ ہمارا مذہب قوی اور ہمارے مخالفوں کا مذہب ضعیف ہے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ اُس کی وجہ یہ ہے کہ خود مددگاران حق ضعیف ہیں اور طریق نصرت حق سے ناواقف ہیں +

بعض نعمتاتِ اہل اسلام کا جواب ایسی حالت میں اس بات کا اتوار کرتا بہتر ہے کہ معلم کی ضرورت ہے اور اس کا بھی کہ بے شک وہ معلم معصوم ہے پر ہمارا معلم معصوم مجمل معلم ہے۔ اب اگر وہ یہ کہیں کہ ان کا تو اشتغال ہو چکا ہے تو ہم کہیں گے کہ تمہارا معلم غایب ہے۔ پھر اگر وہ یہ کہیں کہ ہمارے معلم نے دعوت حق کرنے والوں کو تعلیم دیکر مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے۔ اور وہ اس بات کا منتظر ہے۔ کہ لوگوں میں اگر کوئی اختلاف واقع ہو یا اُن کو کوئی مشکل پیش آئے تو وہ اُسکی طرف رجوع کریں تو اُس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ ہمارے معلم نے بھی دعوت حق کرنے والوں کو علم سکھایا ہے۔ اور اُن کو مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے۔ اور تعلیم کو کامل وجہ پر پہنچا دیا ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم اور تعلیم کے کامل ہو جانے کے بعد جس طرح غایب ہو جانے سے کچھ ضرر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اُسکے مر جانے سے کچھ ضرر نہیں ہو سکتا +

اب اُن کا ایک سوال باقی رہا کہ جس امر کی نسبت ہم نے معلم سے کچھ نہیں سنا ہے اُس میں کس طور سے حکم دینا چاہیے؟

بذریعہ نص کے حکم دیں؟ مگر ہم نے کبھی کوئی نص نہیں سنی۔ کیا بذریعہ اجتہاد رائے کے حکم دیں؟ مگر اُس میں اختلاف واقع ہونے کا خوف ہے۔ سو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ایسی صورت میں ہم اُس طور پر عمل کریں گے جس طرح پر معاؤ نے کیا تھا۔ جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب یمن دعوت اسلام کے لئے بھیجا تھا۔ پس بصورت ہونے نص کے ہم اُس کے بموجب حکم دیدیں گے۔ اور بصورت نہ ہونے نص کے اجتہاد سے حکم دیں گے۔ چنانچہ اہل تعلیم کے دعوت کرنیوالے بھی جب امام سے بہت دور مثلاً انتہا مشرق کی طرف ہوتے ہیں۔ تو اسی طریق پر عمل کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ بذریعہ نص حکم دیا جائے کیا وجہ کہ نصوص متناہیہ واقعات غیر متناہیہ کے لئے کافی نہیں ہو سکتے اور نہ یہ ممکن ہے۔ کہ ہر ایک واقع کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کریں۔ اور بعد قطع مسافت پھر واپس آویں۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں سوال کنندہ مر جائے۔ اور جو فائدہ رجوع سے مقصود تھا وہ فوت ہو جائے۔ دیکھو جس شخص کو سمت قبلہ میں شک ہو اُس کو بجز اسکے اور کوئی چارہ نہیں۔ کہ اجتہاد سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اگر وہ تحقیق سمت قبلہ کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کرے گا تو نماز کا وقت فوت ہو جائیگا۔ پس جس صورت میں بناء ظن پر ہمت غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھتا ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے۔ کہ اجتہاد میں غلطی کرنے والے کے لئے ایک اجر اور صحت والے کے لئے دو اجر ہیں۔ تو اسی طرح جملہ اُمور

اجتہادی کا حال ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس فقیروں کو زکوٰۃ کے روپیہ کے دینے کی نسبت سمجھنا چاہئے۔ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے۔ کہ ایک شخص اپنے اجتہاد سے کسی آدمی کو فقیر سمجھتا ہے۔ اور وہ حقیقت میں تہجد ہوتا ہے اور اپنے حال کو اخفا کرتا ہے۔ سو اگر ایسا شخص غلطی بھی کرے تو اُس غلطی پر اُس کو کچھ مواخذہ نہ ہوگا۔ کیونکہ مواخذہ ہر شخص پر صرف بموجب اُس کے اعتقاد کے ہوتا ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک شخص کے مخالف کا اعتقاد بھی اُسی درجہ کا ہے جس درجہ کا اُس کا اپنا اعتقاد ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہر شخص کو خود اپنے اعتقاد کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح کہ سمت قبلہ میں جہتا کرنے والا اپنے اعتقاد کی پیروی کرتا ہے گو کوئی اور شخص اُسکی مخالفت کرے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے۔ کہ اس صورت میں مقلد پر امام ابوحنیفہ و شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کی پیروی کرنا لازم ہے یا کسی اور کی؟ تو ہم یہ پہنچیں گے۔ کہ مقلد کو جب سمت قبلہ کی نسبت اشتباہ ہو اور اجتہاد کرنے والوں میں اختلاف واقع ہو۔ تو اُس کو کیا کرنا چاہئے؟ غالباً اس کا یہی جواب دے گا کہ وہ اپنے دل سے اجتہاد کرے۔ کہ وہ دلائل قبلہ کے باب میں کسی شخص کو سب سے عالم اور سب سے فاضل سمجھتا ہے۔ سو اُسی کے اجتہاد کی پیروی کرنی لازم ہے۔ اسی طرح پر مذاہب کا حال ہے۔ پس خلقت کا اجتہاد کی طرف رجوع کرنا امر ضروری ہے۔ انبیاء و آئمہ بھی باوجود علم کے کبھی کبھی غلطی کرتے

تھے۔ چنانچہ خود رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ کہ میں صرف بموجب ظاہر کے حکم کرتا ہوں۔ اور بھیدوں کا مالک خدا ہے۔۔ یعنی میں غالب ظن پر جو قول شواہد سے حاصل ہوتا ہے حکم کرتا ہوں۔ اور قول شواہد میں کبھی کبھی خطائیں بھی ہوتی تھیں۔ پس جب ایسے اجتہادی امور میں انبیا بھی خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ تو اور انخاص کیا امید رکھ سکتے ہیں ؟

اس مقام پر اہل تعلیم کے دو سوال ہیں۔ ایک یہ کہ اگرچہ قول مذکورہ بالا امور اجتہادی کے باب میں صحیح ہے۔ لیکن اصول عقاید کے باب میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اصول قواعد میں غلطی کرنے والا معذور تصور نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں کیا طریق اختیار کرنا چاہئے ؟ اس سوال کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ اصول و عقاید کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ اور اس کے سوا جو اور امور از قسم تفصیل و مسائل اختلافی ہیں۔ اُس میں امر حق بذریعہ قسطاس مستقیم کے وزن کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ اور یہ وہ موازن ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے اور یہ تعداد میں پانچ ہیں۔ اور ہم نے اُن کو کتاب قسطاس مستقیم میں بیان کیا ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے۔ کہ

۱۔ امام غزالی صاحب نے اپنی کتاب قسطاس مستقیم میں ہر ایک قسم کی صداقت کے جانچنے اور تولنے کے لئے پانچ ترازد مقرر کئے ہیں۔ اور اُن میں سے ہر ایک سے تولنے کے جدا جدا طریق بنائے ہیں۔ اور ان موازن

تیرے مخالف اس میزان میں تجھ سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ تو ہم

خمسہ کے یہ تمام رکھے ہیں۔ (۱) میزان تعادل اکبر (۲) میزان تعادل

اوسط۔ (۳) میزان تعادل اصغر (۴) میزان تلائزم (۵) میزان تعاند

میزان اکبر یہ ہے کہ جب کسی شے کی صفت معلوم ہو اور اُس صفت

کی نسبت کوئی حکم ثابت ہو تو ضرور ہے کہ موصوف کے لئے وہ حکم ثابت ہو

بشرطیکہ صفت مساوی موصوف ہو یا اُس سے عامتر ہو +

میزان اوسط یہ ہے کہ اگر ایک شے سے کسی امر کی نفی کی جائے۔ اور

یہی امر کسی اور شے کے لئے ثابت کیا جائے تو شے اول مبائن شے ثانی

کے ہوگی +

میزان اصغر یہ ہے اگر دو امر ایک شے پر صادق آئیں تو ضرور ہے کہ ان

دونوں امر میں سے کوئی نہ کوئی ایک دوسرے پر صادق آئے +

میزان تلائزم یہ ہے کہ وجود ملزوم موجب وجود لازم ہوتا ہے۔ اور نفی

لازم موجب نفی ملزم ہوتی ہے۔ اور نفی ملزوم یا وجود لازم سے کوئی نتیجہ

نہیں نکل سکتا +

میزان تعاند یہ ہے کہ اگر کوئی امر صرف دو قسموں میں منحصر ہو تو ضرور ہے کہ

ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت ہو +

ان موازن خمسہ کے امثلہ اور وہ شرائط جن سے تول میں غلطی نہ ہونے پائے اور

اس امر کی توضیح کہ صلاتقہائے مذہب کو ان موازن سے کس طرح تول کرتے ہیں یہ

سب امور تفصیل کتاب القسطاس المستقیم میں درج ہیں + (ترجمہ)

یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص اس میزان کو سمجھ لے اور پھر اُس میں مخالفت کرے۔ کیونکہ اس میزان میں نہ تو اہل تعلیم ہی مخالفت کر سکتے ہیں۔ کیا وجہ کہ میں نے اُس کو قرآن مجید سے استخراج کیا ہے اور قرآن مجید سے ہی میں نے اُس کو سیکھا ہے نہ اہل منطق مخالفت کر سکتے ہیں۔ کس لئے کہ وہ اُن کی شرائط منطق کے بھی موافق ہے اور اُن کے مخالف نہیں ہے۔ نہ منکملین مخالفت کر سکتے ہیں کیونکہ وہ میزان اُن کے دلائل معقولات کے بھی موافق ہے اور مسائل علم کلام میں اس میزان کے ذریعہ سے امر حق ظاہر کیا جاتا ہے۔

اب اگر معترض یہ اعتراض کرے۔ کہ اگر تیرے ہاتھ میں ایسی میزان ہے تو تو خلقت سے اختلاف کیوں نہیں رفع کر دیتا؟ تو میں جواب میں یہ کہوں گا۔ کہ اگر وہ لوگ کان دھر کر میری بات سنیں تو ضرور اختلاف باہمی رفع ہو جاوے۔ ہم نے کتاب قسطاس مستقیم میں طریق رفع اختلاف بیان کر دیا ہے۔ اُسپر غور کرنا چاہئے۔ تاکہ سمجھ کو معلوم ہو۔ کہ وہ میزان حق ہے اور اُس سے قطعاً اختلاف دور ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ لوگ اُس میزان کو توجہ سے سنیں۔ لیکن سب لوگ اُس کو توجہ سے نہیں سنستے۔ چنانچہ ایک جماعت اشخاص نے میری بات توجہ سے سنی۔ سو اُن کا اختلاف باہمی رفع ہو گیا۔ تیسرا امام جو یہ چاہتا ہے۔ کہ باوجود عدم توجہی خلق، اُن کے اختلافات کو دور کرے۔ کیا وجہ ہے کہ اب تک

اُس نے اُس اختلاف کو رفع نہیں کیا۔ اور کیا وجہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی جو پیشوا آئمہ ہیں اُس اختلاف کو رفع نہیں کیا۔ کیا تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ وہ لوگوں کو زبردستی اپنی بات کے سننے پر متوجہ کر سکتے ہیں؟ اگر یہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اب تک ان کو مجبور نہیں کیا؟ اور کس دن کے لئے یہ رکھا ہے؟ اور اُن کی دعوت کرنے سے سبز کثرت اختلاف و کثرت مخالفین اور کیا حاصل ہوا؟ ہاں صورت اختلاف میں تو صرف ایسے ضرر کا اندیشہ تھا جس کا انجام یہ نہیں ہوتا کہ انسان قتل ہوں اور شہر برباد ہوں اور بچے یتیم ہوں اور ماستہ لوستے جاویں اور مال کی چوری کی جائے۔ لیکن دنیا میں تمہارے رفع اختلاف کی برکت سے ایسے حادثہ واقع ہوئے ہیں جو پہلے کبھی نہیں سُنے گئے تھے +

اگر معترض یہ کہے کہ میرا دعویٰ یہ ہے کہ تو خلقت میں سے اختلاف دور کر دے گا۔ لیکن جو شخص مناسب تناقض اور اختلافات متقابل میں متحیر ہو تو اُس پر یہ واجب نہ ہوگا کہ تیرے کلام کو توجہ سے سُنے اور تیرے مخالف کے کلام کو نہ سُنے۔ حالانکہ تیرے بت سے دشمن مخالف ہوں گے۔ اور سمجھ میں اور اُن میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہ اہل تعلیم کا دوسرا سوال ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو یہ سوال اُلٹ کر تم پر ہی وارد ہوتا ہے۔ کچھ تو جب ایسے

۱۔ اس اعتراض کے اُلٹے اُلٹے کی کچھ ضرورت نہ تھی۔ اس سوال کا اصل

شخص متحیر کو تم نے خود اپنی طرف بلایا تو متحیر کسے گا کہ کیا وجہ ہے کہ تو اپنے تئیں اپنے مخالف پر ترجیح دیتا ہے۔ حالانکہ اکثر اہل علم تیرے مخالف ہیں۔ کاش مجھ کو معلوم ہو کہ تو اس اعتراض کا کیا جواب دے گا۔ کیا تو یہ جواب دے گا کہ ہمارے امام پر نص قرآنی وارد ہے؟ مگر جب اُس شخص نے نص مذکور رسول علیہ السلام سے نہیں سنی تو وہ اس دعوے میں سمجھ کو کیونکر سچا سمجھے گا؟ اور اُس نے تو نیز دعوے ہی نہیں سنا اور ساتھ ہی اس کے جملہ اہل علم نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ تو مخترع اور جھوٹا ہے۔ اچھا فرض کرو کہ اُس نے نص مذکور تسلیم بھی کر لی۔ تو اگر وہ شخص اہل نبوت میں متحیر ہوگا۔ تو یہ کسے گا کہ اچھا فرض کیا کہ تیرا امام معجزہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دلیل بھی لاوے۔ اور یہ کسے کہ میری صداقت کی یہ دلیل ہے کہ میں تیرے باپ کو زندہ کر دوں گا چنانچہ اُس کو زندہ بھی کر دے۔ اور مجھ کو کسے کہ میں سچا ہوں۔ تو مجھ کو اُس کی صداقت کا کس طرح علم ہو؟ کیونکہ اس معجزہ کے ذریعہ سے تو تمام خلقت نے خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت کو بھی نہیں مانا تھا +

جواب یہ تھا کہ بے میل کلام تو کس شمار میں ہے۔ خود خدا تعالیٰ نے اپنے کلام کو اُن لوگوں کے لئے ہدایت قرار دیا ہے جو اُس کو سنتے اور اُس پر عمل کرتے ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ۔ لَا تَرِيبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُسْتَقِيْمِيْنَ الَّذِيْنَ يُؤْتِيْنَهُنَّ بِالْغَيْبِ اِلٰى اٰخِرِ الْاٰيَةِ + (مترجم)

اس کے سوا اور بہت سے شکل سوالات ہیں جو سوائے دقیق دلائل عقلیہ کے رفع نہیں ہو سکتے۔ اب تیرے نزدیک دلیل عقلی پر تو وثوق نہیں ہو سکتا۔ اور معجزہ سے صداقت اُس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک سحر کی حقیقت اور سحر اور معجزہ کے درمیان فرق معلوم نہ ہو۔ اور نیز جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو گمراہ نہیں کرتا۔ اور یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو گمراہ کرتا ہے یا نہیں اور اُس کے جواب کا اشکال مشہور ہے۔ پس ان تمام اعتراضات کا دفعیہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ اور تیرے امام کی پیروی اُس کے مخالف کی پیروی پر مقدم نہیں ہے۔ انجام کار وہ ان دلائل عقلی کو بیان کرنے گئے گا جس سے وہ انکار کرتا تھا اور اُس کا مخالف بھی ویسا ہی بلکہ اُس سے واضح تر دلائل بیان کرے گا۔ اس سوال سے اُن میں ایسا انقلاب عظیم واقع ہوا ہے کہ اگر اُن کے سب اگلے اور پچھلے اس کا جواب لکھنا چاہیں تو نہیں لکھ سکیں گے۔ اور حقیقت میں یہ خرابی اُن ضعیف عقل و دماغ کی وجہ سے پیدا ہوئی جنہوں نے اہل تعلیم کے ساتھ مباحثہ کیا۔ اور بجائے اس کے کہ اعتراض کو خود اُنپر اٹھ کر ڈالیں وہ جواب دینے میں شغول ہو گئے لیکن یہ طریق ایسا ہے کہ اُس کلام میں طول ہو جاتا ہے۔ اور وہ زود تر سمجھ میں نہیں آ سکتا یہ طریق مناظرہ خصم کے ساکت کرنے کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔

اب اگر معترض یہ کہے کہ یہ تو معترض پر اعتراض کا ٹال دینا ہوا

مگر کیا کوئی اُس سوال کا جواب تحقیقی بھی ہے؟ تو ہم کہیں گے۔ کہ ہاں اُسکا یہ جواب ہے۔ کہ اگر شخصِ متحیر مذکور نے صرف یہ کہا کہ میں متحیر ہوں اور کوئی مسئلہ معین نہیں کیا کہ فلاں مسئلہ میں متحیر ہے۔ تو اُسکو یہ کہا جائیگا کہ تو اُس مرض کی مانند ہے۔ جو کہے کہ میں بیمار ہوں لیکن اپنا اصل مرض نہ بتلائے اور علاج طلب کرے۔ پس اُسکو یہ کہا جائیگا کہ دنیا میں مرضِ مطلق کا کوئی علاج نہیں ہے۔ لیکن امراضِ معین مثلاً دردِ سر و ہمال وغیرہ کے علاج تو ہیں۔ سو متحیر کو یہ معین کرنا چاہئے کہ وہ کس امر میں متحیر ہے۔ جب وہ کوئی مسئلہ معین کرے۔ تو ہم اُسکو امرِ حق اُن موازینِ خمسہ کے ذریعہ سے وزن کر کر سمجھا دیں گے جنکو سمجھ کر ہر ایک شخص کو چار و ناچار اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بیشک یہ وہ سچی میزان ہے۔ کہ اُسکے ذریعہ سے جو شے وزن کیجائے وہ قابلِ وثوق ہے۔ پس وہ میزان کو سمجھ لیگا اور اُسکے ذریعہ سے ہی وزن کا صحیح ہونا بھی سمجھ لیگا۔ جس طرح حساب سیکھنے والا طالبِ علم نفسِ حساب کو سمجھ لیتا ہے اور نیز اس بات کو کہ علمِ حساب خود حساب جانتا ہے اور اُس علم میں سچا ہے۔ ہم نے تیرے لئے اس امر کی تشریح کتابِ قطاس میں بیس اوراق میں کی ہے۔ پس اُس کتاب کو غور سے پڑھنا چاہئے۔ فی الحال یہ مقصود نہیں کہ اہلِ تعلیم کے مذہب کی خرابی امامِ صاحب کی تصانیف بیان کیجائے۔ کیونکہ یہ امر:-

در ترویجِ مذہبِ اہلِ تعلیم اور کتابِ المستطہری میں بیان کر چکے ہیں،
ثانیاً۔ کتابِ حجتہ الحق میں۔ یہ کتاب اہلِ تعلیم کے ان اعتراضات کا

جواب ہے جو بنیاد میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے +
 ثالثاً۔ کتاب مفصل الخلاف میں جو بارہ فصل کی کتاب ہے۔ اور
 یہ کتاب اُن اعتراضات کا جواب ہے جو مقام ہمدان میں ہمارے روبرو
 پیش کئے گئے +

رابعاً۔ کتاب الدرج میں۔ جس میں خانہ وار نقشہ ہیں۔ اس کتاب میں
 اُن کے وہ اعتراضات مندرج ہیں۔ جو مقام طوس میں ہمارے روبرو
 پیش کئے گئے۔ یہ اعتراضات سب نئے زیادہ رکیک ہیں +
 خامساً۔ کتاب القسطاس میں۔ یہ کتاب فی نفسہ ایک مستقل تصنیف
 ہے۔ اُسکا مقصود یہ ہے کہ میزان علوم بیان کیجائے۔ اور یہ بتلایا جائے کہ
 جو شخص اُس میزان پر حاوی ہو جائے تو پھر اُسکو امام کی کچھ حاجت
 نہیں رہتی بلکہ یہ جتلانا بھی مقصود ہے۔ کہ اہل تعلیم کے پاس کوئی ایسی
 شے نہیں جس کے ذریعہ سے تاریکی رائے سے نجات ملے۔ بلکہ وہ تعین
 امام پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں +

ہم نے بارہ اُنکی آزمائش کی اور مسئلہ ضرورت تعلیم و معلم مصوم میں
 اُن کو سچا تسلیم کیا۔ اور نیز یہ بھی تسلیم کیا کہ معلم مصوم وہی شخص ہے
 جو اُنھوں نے معین کیا ہے۔ لیکن جب ہم نے اُسے اس علم کی بابت
 سوال کیا۔ جو اُنھوں نے اس امام مصوم سے سیکھا ہے۔ اور چند
 اشکالات اُن پر پیش کئے تو وہ لوگ اُنکو سمجھ بھی نہ سکے۔ چہ جائیکہ اُن
 اشکالات کو حل کرتے۔ جب وہ لوگ عاجز ہوئے تو امام غائب کی طرف متوجہ

ہوئے اور کہا۔ کہ اُسکے پاس سفر کر کے جانا ضرور ہے۔ تعجب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تمام عمریں طلبِ معلم میں اور اس اُمید میں کہ اُسکے خدیوہ سے فتح پاکر کامیاب ہوں گے برباد کیں۔ اور مطلق کوئی شے اُسے حاصل نہ کی۔ اُن کی مثال اُس شخص کی ہے جو نجات کی وجہ سے ناپاک ہو اور پانی کی تلاش میں تھک و دو کرتا ہو۔ اور آخر اُس کو پانی مل جائے۔ اور اُسکو وہ استعمال نہ کرے اور بدستور آلودہ نجات رہے +

بعض لوگوں نے اُن کے کچھ علم کا دعویٰ کیا ہے۔ اور جو کچھ انھوں نے بیان کیا وہ بعض ضعیف اقوال منجملہ فلسفہ فیتاغورث تھے۔ یہ شخص متقدمین حکماء میں سے ہے اور اُسکا مذہب جمیع مذہب

لے یہ پلاطون ہے جس نے اپنے تئیں لفظ فیلسوف سے نکلوا دیا۔ یہ حکیم اسبات کا قائل تھا کہ آفتاب مرکزِ عالم ہے۔ اور کہ زمین بطور سیارہ اُسکے گرد گردش کرتا ہے۔

اور اُسکی اس تحقیق سے علماء اہل اسلام کو بھی خبر تھی۔ یہ حکیم تناسخ کا بھی قائل تھا۔ کہتے ہیں کہ اُس نے ایک مرتبہ دیکھا کہ کوئی شخص ایک گتے کو مار رہا ہے۔

اور گتہ چلتا ہے۔ فیتاغورث نے اُسکو مارنے سے منع کیا اور کہا کہ میں اس کو پہچانتا ہوں۔ یہ میرا ایک دوست ہے جس کی روح اب گتے کے جسم میں آگئی ہے +

ایسے ایسے نامی حکماء کا مواد کے باب میں ایسے بیہودہ عقاید رکھنا صاف دلیل ہے اسبات کی کہ علومِ حکمیہ اور صلاحاتِ مذہبی کا منہج ایک نہیں ہے۔ ورنہ

ایسے عقلاء معاملہ سعاد میں اس قدر ٹھوکریں نہ کھاتے۔ مگرین الامام کو ایسے لوگوں کے حالات سے عبرت اختیار کرنی چاہئے + (مترجم)

فلاسفہ سے ضعیف تر ہے۔ - ارسطاطالیس نے اُسکی تردید کی ہے۔ اور اُسکے اقوال کو ضعیف اور ذلیل ثبات کیا ہے۔ چنانچہ اُسکا بیان کتاب اخوان الصفا میں موجود ہے۔ اور حقیقت میں فیثاغورث کا فلسفہ سب سے زیادہ بیمنی ہے۔ تعجب ہے ایسے شخص پر جو اپنی تمام عمر تحصیل علم کی مصیبت اٹھائے اور پھر ایسے کمزور ردی علم پر قناعت کرے اور یہ سمجھے کہ میں غایت درجہ کے مقاصد علوم پر پہنچ گیا ہوں۔ پس ان لوگوں کا جتنور، منہ سے تجربہ کیا اور اُنکے ظاہر و باطن کا امتحان کیا تو یہ معلوم ہوا کہ یہ لوگ عوام الناس اور ضعیف القلوب کو اسطرح آہستہ آہستہ فریب میں لالتے ہیں کہ اول تو ضرورت معلوم بیان کرتے ہیں۔ اور جب وہ ضرورت تعلیم سے انکار کرتے ہیں تو یہ قوی اور مستحکم کلام سے اُنکے ساتھ مجاہدہ کرتے ہیں۔ اور جب ضرورت مسلم کے باب میں کوئی شخص اُنکی مساعدت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اچھا لاؤ ہکو اُنکا علم بتلاؤ۔ اور اُسکی تعلیم سے ہکو فائدہ بخشو تو وہ ٹھیر جاتا ہے اور کہتا ہے۔ کہ اب جو تو نے ضرورت مسلم تسلیم کر لی ہے۔ تو بذریعہ طلب اُسکو حاصل کرنا چاہیئے کیونکہ میری غرض صرف اُسیقدر تھی۔ وہ اسکی یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ لگ میں کچھ اور آگے بڑھا تو ضرور رسوا ہوں گا۔ اور اُننے اپنے مشکلات کے حل کرنے سے عاجز ہو جاؤں گا۔ بلکہ اُن کا جواب دینا تو درکنار اُن کے سمجھنے سے بھی عاجز رہوں گا +

پس اہل تعلیم کی یہ حقیقت حال تھی جو اوپر گزری +

طریق صوفیہ

جب میں ان علوم سے فارغ ہو گیا تو میں نے تمام تر ہمت اپنی طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے

علم و عمل دونوں کی ضرورت ہے کہ طریق صوفیہ اُس وقت کامل ہوتا ہے۔ جس

وقت اُس میں علم اور عمل دونوں ہوں۔ اور اُن کے علم کی غرض یہ

ہے کہ انسان نفس کی گھاٹیوں کو طے کرے۔ اور نفس کو بُرے اخلاق

اور ناپاک صفات سے پاک کرے۔ یہاں تک کہ اُس کا دل سوا اللہ تعالیٰ

کے اور ہر ایک شے سے خالی اور ذکر خدا سے آمادہ ہو جائے۔ میرے لئے

بہ نسبت عمل کے علم زیادہ تر آسان تھا۔ پس میں نے علم صوفیہ کو اسطرح

امام صاحب نے قوت القلوب پر تحصیل کرنا شروع کیا۔ کہ اُن کی کتابیں مثلاً

و دیگر تصانیف مشائخ عظام قوت القلوب ابوطالب مکی و تصنیفات

کا مطالعہ شروع کیا۔ حارث محاسبی و متفرقات ماثورہ جنید و شبلی

و بایزید بسطامی وغیرہ مشائخ مطالعہ کیا کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اُن کے

مقاصد علمی کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو گیا۔ اور اُن کا طریق جس قدر

بذریعہ تعلیم و تقریر کے حامل ہو سکتا تھا وہ حامل کر لیا۔ مجھ پر کھل گیا۔ کہ

خاص انخاص باتیں اُن کے طریقے کی وہ ہیں جو سیکھنے سے نہیں آ سکتی

صوفیہ کا درجہ خاص ذوق ہیں۔ بلکہ وہ درجہ ذوق و حال و تبدیل صفات سے

مال سے حاصل ہوتا ہے پیدا ہوتی ہیں۔ کس قدر فرق ہے۔ اُن دو شخصوں میں

جن میں سے ایک تو صحت و شکم سیری اور اُن کے اسباب و شرائط کو جانتا ہے اور دوسرا فی الواقع تندرست اور شکم سیر ہے۔ یا ایک شخص نشہ کی تعریف سے واقف ہے اور وہ جانتا ہے۔ کہ نشہ اُس حالت کا نام ہے۔ کہ بخارات معدہ سے اُٹھ کر دماغ پر غالب ہو جائیں۔ اور دوسرا شخص درحقیقت حالت نشہ میں ہے۔ بلکہ وہ شخص جو نشہ میں ہے۔ تعریف نشہ اور اُس کے علم سے ناواقف ہے۔ وہ خود نشہ میں ہے لیکن اُس کو کسی قسم کا علم نہیں۔ دوسرا شخص نشہ میں نہیں ہے لیکن وہ تعریف و اسباب نشہ سے سنجوئی واقف ہے۔ طبیب حالت مرض میں کہ تعریف صحت اور اُس کے اسباب اور اُس کی دوائیں جانتا ہے لیکن صحت سے محروم ہے۔ اسی طرح پر اس بات میں کہ تجھ کو حقیقت زہد اور اُس کے شرائط اور اسباب کا علم حاصل ہو اور اس بات میں کہ تیرا حال عین زہد بن جائے اور نفس دنیا سے زہول ہو جائے بہت فرق ہے غرض مجھے یقین ہو گیا کہ صوفیہ صاحب حال ہوتے ہیں نہ کہ صاحب قائل اور جو کچھ طریق تعلیم سے حاصل کرنا ممکن تھا وہ میں نے سب حاصل کر لیا اور سب اُس چیز کے جو تعلیم اور تلقین سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ذوق اور سلوک سے حاصل ہو سکتی ہے اور کچھ سیکھنا باقی نہ رہا +

علوم شرعی و عقلی کی تفتیش میں جن جن علوم میں میں نے مہارت حاصل کی تھی اور جن طریقوں کو میں نے اختیار کیا تھا ان سب سے میرے دل میں اللہ تعالیٰ اور نبوت اور یوم آخرت پر ایمان یقینی بیٹھ گیا۔ پس

ایمان کے یہ تینوں اصول صرف کسی دلیل خاص سے میرے دل میں راسخ نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ ایسے اسباب اور قرائن اور تجربات سے راسخ ہوئے تھے۔ جن کی تفصیل احاطہ حصر میں نہیں آسکتی۔ مجھ کو یہ ظاہر ہو گیا کہ بجز تقویٰ اور نفس کشی کے سعادت اخروی کی امید

ان صاحب سادت آخرت

مے لئے دنیا سے قطع تعلق نہیں کی جاسکتی۔ اور اس کے لئے سب سے بڑی کرنا ضروری سمجھتے ہیں + بات ہے اس بار غرور سے کنارہ کر کے اور جس گھر

میں ہمیشہ رہنا ہے اُس کی طرف دل لگا کے دنیاوی علائق کو دل سے قطع کرنا۔ اور تمام تر ہمت کو اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ کرنا۔ اور یہ بات حاصل نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے کنارہ اور ہر ایک فتنہ اور علاقہ سے گریز نہ کیجائے۔ پھر میں نے اپنے احوال پر نظر کی۔ تو میں نے دیکھا کہ میں سلسلہ تعلقات میں ڈوبا ہوا ہوں۔ اور انہوں نے مجھ کو ہر طرف سے

ٹھیل ہوا ہے۔ میں نے اپنے اعمال پر نظر کی۔ جن میں سب سے اچھا عمل تعلیم و تدریس تھا۔ لیکن اُس میں بھی میں نے دیکھا۔ کہ میں ایسے علوم کی طرف متوجہ ہوں جو کچھ وقت نہیں رکھتے اور طریقہ آخرت میں کچھ نفع نہیں دے سکتے۔ پھر میں نے اپنی نیت تدریس پر غور کی تو مجھ کو

علوم ہوا کہ میری نیت خالصاً اللہ نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا سبب و باعث طلب جاہ و شہرت و ناموری ہے۔ مجھے یقین ہوا کہ میں خطرناک گرنے والے کنارہ پر کھڑا ہوں اور اگر میں تلافی احوال میں مشغول نہ ہوں تو ضرور کنارہ دوزخ پر آگیا ہوں۔ غرض مدت میں اس بات میں فکر کیا کرتا تھا +

یہاں تک کہ مجھ کو زیادہ تر مقام کرنا ناگوار معلوم ہونے لگا۔ میرا یہ
 بندہ سے نکلنے حال تھا کہ ایک روز تو بغداد سے نکلنے اور ان احوال سے
 کا عزم شدہ کنارہ کرنے کا عزم مصمم کرتا تھا اور دوسرے روز اُس عزم
 کو فسخ کر ڈالتا تھا۔ بغداد سے نکلنے کے لئے ایک قدم آگے بڑھاتا تھا
 تو دوسرا قدم پیچھے ہٹاتا تھا۔ کسی صبح کو ایسی صاف رغبت طلب آخرت
 کی طرف نہیں ابھرتی تھی۔ کہ پھر رات کو لشکر خواہشات حملہ کر کے اُس کو
 بدل دیتا ہو۔ اور یہ حال ہو گیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈالکر
 لکھنچیتی تھیں کہ ”ٹھہیرا رہ ٹھہیرا رہ“ اور ایمان کا منادی چکارتا تھا کہ ”چلے
 چلے“ عمر تھوڑی سی باقی رہ گئی ہے اور تجھ کو سفر دراز درپیش ہے
 اور جو کچھ تو اب علم اور عمل کر رہا ہے۔ وہ محض دکھاوے کا اور خیالی
 ہے۔ پس اگر تو اب بھی آخرت کی تیاری نہ کرے گا تو پھر کس دن کرے
 اور اگر تو اس وقت قطع تعلق نہ کرے گا تو پھر کس وقت کرے گا؟ یہ
 بات سن کر شوق بھڑک اُٹھتا تھا۔ عزم مصمم ہوتا تھا کہ سب کچھ چھوڑ
 چھاڑ کر بھاگ جاؤں اور کہیں نکل جاؤں۔ پھر شیطان اڑے آجاتا تھا
 اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے۔ خیردار اگر تو نے اس کا کہا مانا۔ یہ
 حالت سبب الزوال ہے۔ اگر تو نے اسپر یقین کر لیا اور اتنی بُری جاہ
 و شان زیبا کو جو ہر طرح کے تکلف و تنغص سے پاک ہے۔ اور اس
 حکومت کو جو ہر قسم کے جھگڑوں بکھیڑوں سے صاف ہے چھوڑ بیٹھا
 اور شاید پھر تیرا دل کبھی اس حالت کی طرف عود کرنے کا شائق ہو

تو سمجھ کہ اس حالت پر پہنچنا میسر نہیں ہونے کا۔ پس ماہ رجب
 شہد بھری کے شروع سے قریب چھ ماہ تک شہوات دنیا اور شوق
 آخرت کی کشاکشی میں متردد رہا۔ اور ماہ حال میں میری حالت اختیار
 امام صاحب کی زبان بند ہو گئی سے نکل کر بے اختیاری کے درجہ تک پہنچ گئی
 اور وہ سخت بیمار ہو گئے کہ ناگاہ اللہ تعالیٰ نے میری زبان بند کر دی۔
 حتیٰ کہ میں تدریس کے کام کا بھی نہ رہا۔ میں اپنے دل میں یہ چاہا
 کرتا تھا کہ ایک روز صرف لوگوں کے دل خوش کرنے کے لئے دس دواؤں
 لیکن میری زبان سے ایک کلمہ نہیں نکلتا تھا۔ اور بولنے کی مجھ میں ذرا
 بھی قوت نہیں تھی۔ زبان میں اس طرح کی بندش ہو جانے سے دل میں
 ایسا رنج و اندوہ پیدا ہوا کہ اُس کے سبب سے قوت ہضم بھی جاتی
 ہی اور کھانا پینا سب چھوٹ گیا۔ کوئی پینے کی چیز حلق سے نہیں
 اُترتی تھی اور ایک لقمہ تک ہضم نہیں ہو سکتا تھا۔ آخر اس حالت
 سے تمام قوا میں ضعف طاری ہوا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ تمام
 اطباء علاج سے مایوس ہو گئے۔ اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور
 قلب سے مزاج میں سرایت کر گیا ہے۔ اور اس کا علاج سب سے اس کے
 اُور کچھ نہیں کہ دل کو نعم و اندوہ سے راجت دی جائے۔ جب میں نے
 دیکھا کہ میں عاجز اور بالکل بے بس ہو گیا ہوں۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ
 کی طرف اُس لاچار آدمی کی طرح جس کو کوئی چارہ نظر نہ آتا ہو التجا
 کی۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو ہر ایک لاچار دُعا کرنے والے کی فریاد کو سنتا

ہے میری فریاد بھی سُنی۔ اور اُس نے جاہ و مال اور بیوسی اور بچہ اور دوستوں سے دل ہٹانا آسان کر دیا۔ میں اپنے دل میں سفر شام کا عزم رکھتا تھا۔ لیکن بایں خوف کہ مبادا کہیں خلیفہ اور تمام دوست امام صاحب کا سفر کر کے اس بات سے واقف نہ ہو جائیں۔ کہ میرا ارادہ شامِ باند سے بغداد سے نکلتا میں قیام کرنے کا ہے۔ میں نے لوگوں میں کلمہ کی طرف جانے کا ارادہ مشہور کیا۔ یہ ارادہ کر کے کہ میں بغداد میں کبھی واپس نہ آؤں گا۔ وہاں سے بطایفتِ نخل نکلا اور تمام آئمہ اہل عراق کا ہدف تیر ملامت بنا۔ کیونکہ اُن میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جو اس بات کو ممکن سمجھتا۔ کہ جس منصب پر اُس وقت میں ممتاز تھا اُس کے چھوڑنے کا کوئی سبب دینی ہے۔ بلکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سب سے اعلیٰ منصب دین یہی ہے کہ اُن کا مبلغ علم اسی قدر تھا۔ چنانچہ لوگ طرح طرح کے نتیجہ نکالتے گئے۔ جو لوگ عراق سے فاصلہ پر رہتے تھے اُنھوں نے یہ گمان کیا کہ میرا جانا باعثِ خوفِ حکام ہوا ہے۔ لیکن جو لوگ خود حکام کے پاس رہتے تھے اُنھوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا کہ وہ حکام کس قدر اصرار کے ساتھ میرے ہمراہ تعلق رکھتے تھے اور میں اُن سے ناخوش تھا اور اُن سے کناہ کش رہتا تھا۔ اور اُن لوگوں کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا۔ یہ سوچ کر لوگ آخر یہ کہتے تھے کہ یہ ایک امر سادہ ہی ہے اور اس کا سبب سوائے اسکے نہیں کہ اہل اسلام و خصوصاً زمرہٴ علما کو نظر بد لگی ہے۔ غرض میں بغداد

سے نخصت ہوا۔ اور جو کچھ میرے پاس مال و متاع تھا وہ سب تقسیم کر دیا۔ میں نے اپنے گذارہ اور بچوں کی خوراک سے زیادہ کبھی جمع نہیں کیا تھا۔ حالانکہ مال عراق بہ سبب اس کے کہ مسلمانوں کے لئے وقف ہے فریہ حصول خیرات و حنات ہے۔ اور میری رائے میں دنیا میں جن چیزوں کو عالم اپنے بچوں کے واسطے لے سکتا ہے۔ اُن چیزوں میں اس مال سے بہتر اور کوئی شے نہوگی۔ پھر میں ملک شام میں داخل ہوا۔ اور وہاں قریب دو سال کے قیام کیا۔ اور بجز عزت و خلوت و ریاضت اور مجاہدہ کے مجھ کو اور کوئی شغل نہ تھا۔ کیونکہ جیسا کہ میں نے علم صوفیہ سے معلوم کیا تھا ذکر الہی کے لئے تزکیہ نفس و

امام صاحب کا تہذیب الاخلاق و تصفیہ قلوب میں مشغول رہتا تھا۔ پس قیام ہنق میں ایں مدت تک مسجد و شوق میں معتکف رہا۔ مینار مسجد پر چڑھ جاتا اور تمام دن وہیں رہتا۔ اور اُس کا دروازہ بند کر لیتا تھا۔ وہاں سے میں بیت المقدس میں آیا۔ ہر روز مکان صفو میں داخل ہوتا

زیارت بیت المقدس اور اُس کا دروازہ بند کر لیا کرتا تھا۔ پھر مجھ کو حج کا شوق پیدا ہوا۔ اور زیارت خلیل علیہ السلام سے فراغت حاصل کرنے کے بعد زیارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و برکات مکہ و مدینہ سے استمدا کر نیکا سفر حجاز جوش دل میں اُٹھا۔ چنانچہ میں حجاز کی طرف روانہ ہوا۔ بعدہ دل کی کشش اور بچوں کی محبت نے وطن کی طرف کھینچ بلایا۔ سو میں

امام صاحب و پس وطن کو آئے ہر گوشہ نشینی اختیار کی وطن کو واپس آیا۔ گو مجھ کو وطن آنے کا ذرا بھی

خیال نہ تھا۔ وہاں بھی میں نے گوشہ تنہائی اختیار کیا۔ تاکہ خلوت اور ذکر خدا کے لئے تصفیہ قلب کی طرف رغبت ہو۔ پھر حوادث زمانہ اور کاروبار عیال اور ضرورت معاش میرے مقصد میں غلل ڈالتی تھی۔ اور صفائیِ فطرت کبدر ہوجاتی تھی۔ اور صحت اوقات متفرقہ میں دہمعی نصیب ہوتی تھی۔ لیکن باوجود اس کے میں اپنی امید قطع نہیں کرتا تھا اگرچہ سوائے مجھ کو اپنے مقصد سے دُور پھینک دیتے تھے۔ مگر میں پھر اپنا کام کرنے لگا تھا۔ غرض کہ قریب دس سال تک یہی حال رہا۔

امام صاحب کو خلوت میں رکاشفات ہوئے اور اس اثنا خلوت میں مجھ پر ایسے امور کا انکشاف ہوا۔ جن کو احاطہ حد و حساب میں لانا ناممکن ہے۔ چنانچہ ہم اُس میں سے کچھ بغرض فائدہ ناظرین بیان کرتے ہیں۔ مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو گیا۔ کہ صرف علماء صوفیہ سالکان راہ خدا ہیں۔ اور اُن کی سیرت سب سیرتوں سے عمدہ اور ان کا طریق سب طریقوں سے سیدھا اور اُن کے اخلاق سب اخلاقوں سے پاکیزہ تر ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلاء کی عقل اور تمام حکماء کی حکمت اور اُن علماء کا جو امرارِ شرع سے واقف ہیں علمِ اجمع کیا جائے۔ تاکہ یہ لوگ علماء صوفیہ کی سیرت اور اخلاق نہ بھی بدل سکیں اور بدل کر ایسا کر سکیں۔ کہ حالتِ معجزہ سے بہتر ہوجائیں تو وہ یہ ہرگز نہیں کر سکیں گے۔ کیونکہ اُن کی تمام حرکات و سکنات ظاہر و باطن نور شمعِ نبوت سے بنوے ہیں۔ اور سوائے نورِ نبوت کے دُورے زمین پر اور کوئی ایسا نور نہیں جس کی روشنی طلب کر نیئے

قابل ہو۔ اس طریقہ کے سالک جو کچھ بیان کرتے ہیں۔ منجملہ اُس کے
 طہارت کی حقیقت ایک امر طہارت ہے اور اُس کی سب سے اول شرط یہ
 ہے کہ قلب کو ماسوائے خدا سے کُلّی طور پر پاک کیا جائے۔ اور اُس کی
 کلید جو طہارت سے وہی نسبت رکھتی ہے جو تکبیر تحریمہ نماز سے رکعتی
 ہے یہ ہے کہ قلب کو کُلّی طور پر ذکر خدا میں مستغرق کیا جائے اور آخر
 اس طریق کا یہ ہے۔ کہ کُلّی طور پر فحاشی اُمتد ہو جائے اور اس درجہ کو
 آخر کثا باعتبار اُن درجات کے ہے جو امور اعتیادی کی ذیل میں آتے ہیں
 ورنہ اکتساب ایسے امور میں درجہ ابتدائی رکھتا ہے۔ سو در حقیقت فنا فی اللہ
 ہونا اس طریق کا پہلا درجہ ہے اور اس سے پہلے کی حالت سالک کے
 لئے بمنزلہ وہیلز ہے اور اول درجہ طریقت سے ہی مکاشفات و مجاہدات
 شروع ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ یہ لوگ حالت بیابانی میں طائفہ و ارواح انبیاء

۱۔ یہ باتی امر میں اور وہ طہارت ہیں جو قلب سالک پر گزرتے ہیں۔ جو کہ
 تاملان کو چہ سخت اس پر ہنسی کیا کریں۔ مگر وہ اہل وہ ہنسی ان بزرگوں پر
 نہیں۔ بلکہ خود اپنے تباہ کار نفسوں اور گمراہ عقلوں پر ہنستا ہے۔ مّا
 یَسْتَفْزِزُونَ بَلَا یَاْقُتْہِمْ۔ جو کہ یہ زمانہ علوم حکمیہ مشہورہ کا ہے اور مشاہیر
 و تجرّہ ہر ایک قسم کی تحقیقات کی بناء قرار پایا ہے اس لئے منکرین قبل اس کے
 کہ وہ ان عجائبات قلبی کو جن کا امام صاحب نے ذکر فرمایا ہے انکار کریں ریخت
 و جاہلہ کے فیض سے صحت ہدایت امام صاحب خود تجرّہ کرتا اور ان امور کی تصدیق
 کرتا غور ہے نہ جاہل کی طرح ہنس دینا + (مترجم)

کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اُن کی آوازیں سنتے ہیں اور اُن سے نوایں
 حاصل کرتے ہیں۔ پر اُن کی حالت مشاہدہ، تصور و امثال سے گزر کر ایسے
 درجات پر پہنچ جاتی ہے جن کے بیان کرنے کی گویائی کو طاقت نہیں
 ہے۔ اور ممکن نہیں کہ کوئی تعبیر کرنے والا اُن درجات کی تعبیر کرے۔ اور
 اُس کے الفاظ میں ایسی خطا صحیح نہ ہو جس سے استرزا ممکن نہیں غرضکہ
 اس قدر قرب تک نوبت پہنچتی ہے کہ حلول و اتحاد و وصول کا شک
 ہونے لگتا ہے۔ حالانکہ یہ سب باتیں غلط ہیں اور ہم نے کتاب مقصد الاقصیٰ
 میں ان خیالات کی غلطی کی وجہ بیان کی ہے۔ لیکن جس کو اس حالت کا
 شبہ ہو جائے تو اُس کے لئے بجز اس شعر کے اور کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت
 نہیں۔ شعر۔ کَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ اَذْكُرُ۔ فظن خيراً ولا تسئل عن الخبر
 غرضکہ جس شخص کو بذریعہ ذوق کچھ حال نہ ہو اُس کو حقیقت نبوت
 حقیقت نبوت ذوق سے بجز نام کے اور کچھ معلوم نہیں ہے۔ اور حقیقت
 سے سلام ہوتا ہے میں کرامات اولیاء انبیاء کے لئے بمنزلہ امور ابتدائی ہیں
 چنانچہ آغاز حال رسول خدا صلعم کا بھی اسی طرح ہوا۔ آپ جبل حرا کی طرف
 جاتے اور اپنے خلا کے ساتھ خلوت اور اُس کی عبادت کرتے تھے۔
 یہاں تک کہ اہل عرب کہنے لگے کہ محمدؐ اپنے خدا پر عاشق ہو گیا ہے۔
 اس حالت کو سالکان طریقت بذریعہ ذوق کے معلوم کرتے ہیں۔ لیکن
 جس شخص کو یہ ذوق نصیب نہ ہو اُس کو چاہئے کہ اگر اس کو سالکان
 طریقت کے ساتھ زیادہ تر صحبت کا اتفاق ہو تو بذریعہ تجربہ و استماع

اس قسم کا یقین حاصل کر لے۔ کہ قراین احوال سے ایسی حالت یقینی طور پر سمجھ میں آجائے۔ جو کوئی ان لوگوں کے ساتھ ہمنشین اختیار کرتا ہے جسکو یہ ایمان نصیب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ایسے لوگ ہیں۔ کہ انکا ہمنشین نصیب نہیں رہتا۔ لیکن جن لوگوں کو انکی صحبت نصیب نہ تو انکو یہ چاہئے کہ ان برہمیں روشن کو جو ہم نے کتاب احیاء علوم دین کے باب عجایب القلوب میں بیان کئے ہیں پڑھ کر یقینی طور سے اس امر کا امکان سمجھ لے +

بذریعہ دلیل کے تحقیق کرنا علم کیلئے ہے اور عین اُس حالت کا حاصل ہونا فاق ہے۔ در سن کر اور تجربہ کر کر بذریعہ حسن ظن قبول کرنا ایمان ہے۔ پس یہ تین درجہ ہیں۔ یَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مَرَّاتٍ - ان کو چھوڑ کر اور جاہل لوگ ہیں جو ان کی اصلیت سے انکار کرتے ہیں اور اس کلام سے تعجب کرتے ہیں اور اس کو سکر مغرورین کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ تعجب کی بات ہے کہ یہ لوگ کس طرح سید راہ پر ہیں اور ان کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَعِجُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مَاذَا قَالَ الْأَنْفَا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَعِيَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَ هُمْ فَاصَرَتْهُمْ وَ أَعْمَلَى آيَاتِهِمْ - طریق صوفیہ پر چلنے سے مجھ پر جن امور کا یقینی طور پر انکشاف ہوا از انجملہ حقیقت نبوت اور اُس کی خاصیت ہے۔ اور چونکہ اس زمانہ میں اُس کی سخت ضرورت ہے لہذا اُس کی سہلیت سے آگاہ کرنا ضرور ہے +

حقیقت نبوت اور خلقت کو اُس کی ضرورت

جاننا چاہئے کہ جوہر انسان بہ اعتبار اہل فطرت کے خالی اور سادہ پیدا
حقیقت نبوت کیا گیا ہے اور اُس کو اللہ تعالیٰ کے عالموں کی کچھ خبر نہیں۔

اور عالم بہت میں جن کی تعداد سوائے اللہ تعالیٰ کے اُور کسی کو معلوم
 نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَمَا يَكْنَعُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ انسان
 کو عالم کی خبر بذریعہ ادراک حاصل ہوتی ہے۔ اور انسان کا ہر ایک ادراک
 اس غرض سے پیدا کیا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے انسان کسی خاص عالم
 موجودات کا علم حاصل کرے اور عالموں سے ملا اجناس موجودات ہے۔
 اب بعد اُسے اول انسان میں جس لامسہ پیدا ہوتی ہے۔ جس کے ذریعہ
 سے وہ بہت سے اجناس موجودات کا ادراک کرنے لگتا ہے۔ مثلاً حرارت۔
 برودت۔ رطوبت۔ بیہوشی۔ لینیت۔ خشونت وغیرہ کا۔ مگر یہ قوت کا
 رنگ اور آوازوں کے ادراک سے بالکل قاصر ہے۔ بلکہ رنگ اور آوازیں
 قوت لامسہ کے حق میں بمنزلہ معدوم کے ہیں۔ اس کے بعد انسان میر
 قوت بصرہ پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے رنگ اور شکلوں کا ادراک
 کرتا ہے۔ یہ اجناس عالم محسوسات میں سب سے زیادہ وسیع ہیں۔ پھر
 انسان میں قوت سَامِعہ رکھی گئی۔ جس کے ذریعہ سے آوازیں اور نعمات
 سُنتا ہے۔ پھر انسان میں قوت ذائقہ پیدا ہوتی ہے۔

اسی طرح پر جب وہ عالم محسوسات سے تجاوز کرتا ہے تو اُس میں

سات سال کی عمر کے قریب قوت تمیز پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ حالت اُس کے اطوار وجود میں سے ایک اُذر طور ہے۔ اس حالت میں وہ ایسے امور کا ادراک کرتا ہے جو خارج از عالم محسوسات ہیں اور اُن میں سے کوئی امر عالم محسوسات میں نہیں پایا جاتا۔ پھر ترقی کر کے ایک اُذر حالت پر پہنچتا ہے جس میں اُس کے لئے عقل پیدا کی جاتی ہے پھر وہ واجب اور جائز اور ناممکن و دیگر امور کا جو اُس کی پہلی حالتوں میں نہیں پائے جاتے تھے ادراک کرنے لگتا ہے +

بعد عقل کے ایک اُذر حالت ہے جس میں اس کی دوسری آنکھ کھلتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ غائب چیزوں کو اور اُن چیزوں کو جو زمانہ استقبال میں وقوع میں آنیوالی ہیں۔ اور نیز ایسے امور کو دیکھنے لگتا ہے جن سے عقل ایسی معزول ہے جس طرح قوت تمیز ادراک معنولات سے اور قوت حِس مدرکات تمیز سے بیکار ہے۔ اور جس طرح پر اگر قوت میزہ پر مدرکات عقل پیش کیاویں تو عقل ضرور اُن کا انکار کرے گی۔ اور اُن کو بیدار قیاس سمجھے گی۔ اسی طرح پر بعض عقلاً نے مدرکات نبوت سے انکار کیا ہے اور اُن کو بعید سمجھا ہے۔ سو یہ عین جہالت ہے کیونکہ اُن کے انکار و استبعاد کی بجز اس کے اُذر کوئی سند نہیں ہے۔ کہ یہ ایسی حالت ہے جس پر وہ کبھی نہیں پہنچے۔ اور چونکہ اُن کے حق میں یہ حالت کبھی موجود نہیں ہوتی اس لئے وہ شخص گمان کرتا ہے کہ یہ حالت فی نفسہ موجود نہیں ہے۔ اگر اندھے کو بذریعہ تواتر اور ریوشت

کے رنگوں اور شکلوں کا علم نہ ہوتا اور اُس کے روبرو اول ہی مرتبہ ان امور کا ذکر کیا جاتا تو وہ اُن کو ہرگز نہ سمجھتا اور اُن کا آوار نہ کرتا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی خلقت کے لئے یہ بات قریب الغم کر دی ہے کہ اُن کو خواب خاصیت

نبوت کا نمونہ ہے کیونکہ سوئی والا آئینہ ہونے والی بات کو یا تو صریحاً معلوم کر لیتا ہے یا بصورت تمثیل جس کا انکشاف بعد ازاں بذریعہ تعبیر کے ہوتا ہے۔ اس بات کا اگر انسان کو خود تجربہ نہ ہوا ہوتا اور اُس کو یہ کہا جاتا کہ بعض انسان مردہ کی مانند بے ہوش ہو جاتے ہیں اور اُس کی قوت حس و شنوائی و بینائی نزیل ہو جاتی ہے۔ پھر وہ غیب کا ادراک کرنے لگتے ہیں تو انسان ضرور اس بات کا انکار کرتا اور اُس کے محال ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے اور یہ کہتا کہ قویٰ جتنی ہی اسباب ادراک ہیں پس جس شخص کو خود ان اسباب کی موجودگی و احضار کی حالت میں یہی اشیاء کا ادراک نہیں ہو سکتا تو یہ بات زیادہ مناسب اور زیادہ صحیح ہے۔ کہ اُن قویٰ کے معطل ہونے کی حالت میں تو ہرگز ہی ادراک نہ ہو۔ مگر یہ ایک قسم کا قیاس ہے جس کی تردید وجود اور مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ جس طرح عقل ایک حالت منجملہ حالت ہمارے انسانی ہے جس میں ایسی نظر حاصل ہوتی ہے کہ اُس کے ذریعہ سے انواع مقولات نظر آنے لگتے ہیں۔ جن کی ادراک سے حواس بالکل بیکار ہیں۔ اسی طرح نبوت سے مراد ایک ایسی حالت ہے جس سے ایسی نظر نورانی حاصل ہو جاتی ہے۔ کہ

اُس کے ذریعہ سے امور غیب اور وہ امور جن کو عقل ادراک نہیں کر سکتی ظاہر ہونے لگتے ہیں *

نبوت میں شک یا تو اُس کے امکان کی بابت پیدا ہوتا ہے۔ یا
 ممکن نبوت کے اُس کے وجود وقوع کی نسبت یا اس امر کی نسبت کہ نبوت

ثبوت کا جواب کسی شخص خاص کو حاصل ہے یا نہیں۔ اُس کے امکان کی

دلیل تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور اُس کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ
 عالم میں ایسے معارف موجود ہیں جن کا عقل کے ذریعہ سے حاصل ہونا
 ناممکن ہے۔ مثلاً علم غیب و علم نجوم۔ جو شخص ان علوم پر بحث کرتا

نبوت کا ثبوت اس عام اصول ہے۔ وہ بالضرور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم الہام آتی
 پر کہ الہام ایک ملک ہے اور توفیق بجانب اللہ کے سوا معلوم نہیں ہو سکتے
 جس کا تعلق کل علوم سے ہے اور تجربہ سے ان علوم کے حاصل کرنے کا کوئی

ماہ نظر نہیں آتا۔ بعض احکام علم نجوم ایسے ہیں جن کا وقوع ہزار برس
 میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے۔ سو ایسے احکام تجربہ سے کیونکر حاصل
 ہو سکتے ہیں؟ اسی طرح پر خواص ادویہ کا حال ہے۔ اس دلیل سے ظاہر ہے
 کہ جن امور کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا اُن کے ادراک کا ایک اور
 طریق موجود ہونا ممکن ہے۔ اور نبوت کے یہی معنی ہیں۔ کیونکہ نبوت
 سے فقط ایسا ہی طریق ادراک مراد ہے۔ بلکہ اس قسم کا ادراک جو مدرکات

لے امام صاحب نے حقیقت نبوت کے باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ اُن صحیح

واقعات پر مبنی ہے جو تحقیق حالات نفس انسان سے دریافت ہوئے ہیں۔ اگرچہ دنیا نے

۱۶

عقل سے خارج ہے ایک خاصیت منجملہ خواص نبوت ہے اور اسکے

حکم کی ہر شاخ میں بے انتہا ترقی کر لی ہے۔ لیکن یہ ترقی محسوسات میں محدود ہے زعفران، زہن کے متعلق بوجہ اُن بے شمار مشکلات کے جو اُس کے تحقیق کے راہ میں باہل ہیں۔ یا اس وجہ سے کہ دنیا کا مام میلان اُن علوم کی جانب ہے جو اس زندگی میں کارآمد ہیں بہت کم تحقیقات کی گئی ہے اور جن لوگوں نے کچھ تحقیقات کی ہے اُن کی ریاہوں اور اُن نتیجے میں جن پر وہ اپنے اپنے خاص طریق سے پسوئے ہیں اس قدر افتادات ہیں کہ اُن سے اطمینان حاصل ہونا مشکل ہے اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ مابعد الطبیعیات میں جو کچھ حکماء متقدمین کھ گئے ہیں اُن سے زیادہ ترقی نہیں ہوئی +

فرض انسانی کے بہت سے حالات اور واقعات ایسے ہیں جن کا وجود ہر زمانہ میں تسلیم کیا گیا ہے مگر اُن کے علل و اسباب دریافت نہیں ہوئے۔ نبوت بھی اس قسم کے حالات میں جن کو ہم محضراً عجائبات قلبی سے تعبیر کرتے ہیں شامل ہے۔ جن لوگوں نے قوانین قدرت کے غیر متغیر مہرنے کے مسئلہ پر زیادہ غور کی ہے اور جو اُن تمام واقعات کو جن کا وقوع بظاہر خلاف عادت سمجھا جاتا ہے بذریعہ اصلی علل و اسباب دریافت کرنے کے قوانین قدرت کے تحت میں لانا چاہتے ہیں۔ اُنھوں نے عجائبات قلبی کی بھی بہت کچھ تفتیش و تحقیق کی ہے۔ اور اُن کی تحقیقات سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں اُن سے اس خیال کی طرف میلان پایا جاتا ہے کہ حقیقت اُن کیفیات قلبی میں کوئی انجربہ پن نہیں ہے اور وہ سب کیفیات اُنسی سلسلہ نظام دنیا کا جزو ہیں جو مضبوط قوانین سے چکر لہا رہتا ہے اس قسم کی تحقیقاتوں سے اُن عقیدتین کے نزدیک جو نبوت کو ایک امر فطری قرار

سوا نبوت کے اور بہت سے خواص ہیں۔ جو ہم نے بیان کیا ہے وہ بحر دیتے ہیں۔ مسئلہ وحی والہام کی نسبت کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ نبوت کو فطری کہنا ہی اُس کو تو انہیں قدرت کے تحت میں لانا ہے +

امام صاحب نے جو کچھ حقیقت نبوت کی نسبت تحقیق کی ہے اُس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فخر الاسلام سید صاحب کی طرح نبوت کو ارفطری سمجھتے تھے۔ یعنی وہ عام عمار کی طرح نبوت کو ایک ایسا منصب نہیں سمجھتے کہ جس شخص کو خدا منتخب کر کے چاہے دیدے۔ بلکہ اُس کو وہ ایک حالت منجملہ فطری حالات قلب انسانی سمجھتے تھے جو مثل دیگر قوائے انسانی بناسبت اعضا کے قوی ہوتا جاتا ہے۔ جس طرح دیگر احوال انسانی بمقتضائے فطرت اپنے وقت خاص پر پہنچکر ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح جس شخص میں ملکہ نبوت ہوتا ہے وہ بھی اپنی کمال قوت پر پہنچکر ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جس طرح سید صاحب نے اس اصول الامام کو مرف نبوت پر ہی سرفہ نہیں رکھا بلکہ دیگر ملکات انسانی تک اُس کو دست دی ہے اسی طرح امام صاحب نے اس کو علم ہیئت و علم طب سے بھی اُس کا تعلق ہونا ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ امام صاحب لکھتے ہیں (نظم ۱۲) کہ جو شخص ان علوم پر کوشش کرتا ہے وہ باغور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم الامام الہی اور توفیق منجانب اللہ کے سوا معلوم نہیں کیجئے امام صاحب اپنے نانا کے علوم کے جید عالم اور دارالعلوم بغداد کے مدرس اعلیٰ تھے۔ یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ اس قریب سے اُن کی یہ مراد ہے کہ ان علوم کے جملہ مسائل جزئیہ بذریعہ الامام تکشف ہوتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ اودیہ وغیرہ کے خواص انسان تجربہ سے دریافت کرتا ہے۔ امام صاحب کا منشا ہجرت اس کے اندر کچھ نہیں ہو سکتا کہ گروہ انسان میں سے بعض خاص شخص کا ان علوم کے اصول کی طرف ابتداء خود بخود متوجہ ہونا سبب اُس خاص ملک کے اتحاد و تہذیب انسانی نے انہیں بہتیس پید کیا تھا (مترجم)

نبوت کا ایک قطرہ ہے۔ ہم نے اس کا ذکر صرف اس سبب سے کیا ہے کہ خود تیرے پاس اُس کا ایک نمونہ موجود ہے۔ یعنی تیرے ”مکرت“ جو حالت خواب میں معلوم ہوتے ہیں اور تجھ کو اسی جنس کے علوم مثلاً طب و نجوم حاصل ہیں +

یہ علوم معجزات انبیا ہیں اور ان علوم کو بذریعہ بضاعت عقل حاصل کرنے کا ہرگز کوئی طریق نہیں ہے۔ ان کے سوا جو دیگر خواص نبوت ہیں اُن کا ادراک طریق تصوف پر چلنے سے بذریعہ ذوق کے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس بات کو تو تو اُس نمونہ سے سمجھا ہے جو تجھ کو خدا تعالیٰ نے عطا فرمایا ہے۔ یعنی حالت خواب۔ لیکن اگر یہ حالت موجود نہ ہوتی تو تو اُس کو کبھی سچ نہ جانتا۔ پس اگر نبی میں کوئی ایسی خاصیت ہو۔ جس کا تیرے پاس کوئی نمونہ نہیں اور تو اُس کو ہرگز سمجھ نہیں سکتا تو تو اُس کی تصدیق کس طرح کر سکتا ہے؟ کیونکہ تصدیق تو ہمیشہ سمجھنے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ نمونہ ابتداءً طریق تصوف میں حاصل ہو جاتا ہے اور جس قدر حاصل ہوتا ہے اُس سے ایک قسم کا ذوق اور ایک قسم کی تصدیق پیدا ہوتی ہے جو صرف اُس کا قیاس کرنے سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ پس یہ ایک خاصیت ہی اصل نبوت پر ایمان لانے کے لئے تجھ کو کافی ہے +

کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ اگر تجھ کو کسی شخص خاص کے باب میں یہ شاہدہ یا تو اثبات ہو سکتا ہے شک واقع ہو کہ آیا وہ نبی ہے یا نہیں تو

اس بات کا یقین حاصل ہونے کے لئے سوائے اس کے اور کیا سبیل ہو سکتی ہے کہ بذریعہ مشاہدہ یا بذریعہ تواتر و روایت اُس شخص کے حالات دریافت کئے جائیں۔ کیونکہ جب تو علم طب اور علم فقہ کی معرفت حاصل کرچکا تو اب تو فقہاء و اطباء کے حالات مشاہدہ کر کر اور اُن کے اقوال سن کر اُن کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ گو تو نے اُن کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور تو اس بات سے بھی عاجز نہیں ہے کہ شافعی کے نقیبہ ہونے اور جالینوس کے طبیب ہونے کی معرفت حقیقی ذکر معرفت تقلیدی اس طرح حاصل کرے کہ کچھ علم فقہ و طب سیکھے۔ اور اُن کی کتابوں اور تصانیف کو مطالعہ کرے۔ پس تم کو اُن کے حالات کا علم یقینی حاصل ہو جائیگا۔ اس طرح پر جب تو نے معنی نبوت سمجھ لئے تو سمجھو چاہئے کہ قرآن مجید اور احادیث میں اکثر غور کیا کرے کہ سمجھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ علم یقینی حاصل ہو جائیگا۔ کہ آپ اعلیٰ درجہ نبوت رکھتے تھے اور اس کی تائید اُن امور کے تجربہ سے کرنی چاہئے جو آپ نے درجہ عبادات بیان فرمائے۔ و نیز دیکھنا چاہئے کہ تصنیف قلوب میں اُسکی تاثیر کس درجہ تک ہے۔ آپ نے کیسا صحیح فرمایا کہ جس شخص نے اپنے علم پر عمل کیا اللہ تعالیٰ اُس کو اُس چیز کا علم بخشتا ہے۔ جس چیز کا علم اُس کو حاصل نہیں تھا۔ اور کیسا صحیح فرمایا کہ جس شخص نے ظالم کی مدد کی تو اللہ تعالیٰ اُس پر اُس ظالم کو ہی مسلط کرتا ہے۔ اور کیسا صحیح فرمایا کہ جو شخص صبح کو اس حال میں بیدار ہو کہ اُسکو صرف ایک خدا ہے واحد

کی لو لگی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت کے تمام غموں سے اُسکو محفوظ کرتا ہے۔ جب تم کو ان امور کا ہزار یا دو ہزار یا کئی ہزار مشاغل میں تجربہ ہو گیا تو تم کو ایسا علم یقینی حاصل ہو جائیگا کہ اُس میں ذرا بھی شک نہیں ہوگا۔ پس نبوت پر یقین کرنا کہ یہ معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں + طریق ہے۔ نہ یہ کہ لامٹی کا سانپ بن گیا اور چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ کیونکہ جب تو صرف اس بات کو دیکھے گا۔ اور

۱۴۱ لے فخر الاسلام سید صاحب کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ جس پر اس زمانہ کے سفہاء ہنستے ہیں۔ پانچ سید صاحب تفسیر القرآن جلد ثالث میں دلتے ہیں۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء پر ایمان لانا بسبب ظہور معجزات باہرہ کے ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال محض فلت ہے۔ انبیاء علیہم السلام پر یا کسی مادی بل پر ایمان لانا بھی انسانی فطرت میں داخل اور قانون قدرت کے تابع ہے۔ بعض انسان از نوئے فطرت کے ایسے سلیم الطبع پیدا ہوتے ہیں کہ سیدھی اور سچی بات اُن کے دل میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ اس پر یقین کرنے کے لئے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ باوجودیکہ وہ اُس سے مانوس نہیں ہوتے مگر ان کا دماغ صحیح اُس کے سچ ہونے پر گماہی دیتا ہے۔ اُن کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس بات کے سچ ہونے پر اُن کو یقین دلاتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جو انبیاء صادقین پر صرف اُن کا وعظ و نصیحت سن کر ایمان لاتے ہیں نہ معجزوں اور کرامتوں پر۔ اسی فطرت انسانی کا نام شایع نے ہدایت رکھا ہے۔ مگر جو لوگ معجزوں کے طلبگہ ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور نہ معجزوں کے دکھانے سے کوئی ایمان لاسکتا ہے۔ خود خدا نے

بے شمار قراین کو جو احاطہ حصر میں نہیں آسکتے اُس کے ساتھ نہ ملائیگا تو شاید سمجھ کو یہ خیال ہوگا کہ یہ جادو تھا یا صرف تسخیل کا نتیجہ تھا اور یہ امور امتد کی طرف سے باعث گمراہی ہیں۔ (وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ہے راہ دکھاتا ہے) اور سمجھ کو مسئلہ معجزات میں مشکل پیش آئیگی۔ اگر تیرے ایمان کی بنیاد در باب دلائل معجزہ کلام مرتب ہوگا۔ تو تیرا ایمان بصورت اشکال و شبہ کلام قرب سے اور زیادہ بے بنیاد ہو جائیگا۔ پس چاہئے کہ ایسے عوارق ایک جزو منجملہ اُن دلائل و قراین کے ہوں جو سمجھ کو معلوم ہیں۔ تاکہ سمجھ کو ایسا علم یقینی حاصل ہو جائے جس کی سند میں کوئی معین شے بیان نہ ہو سکے جیسا کہ وہ امور ہیں جنکی خبر ایک جماعت نے ایسے تواتر سے دی ہے کہ یہ کہنا ممکن نہیں۔ کہ یقین کسی ایک قول معین سے حاصل ہوا ہے۔ بلکہ ایسے طور سے حاصل ہوا ہے کہ وہ جملہ اقوال سے خارج نہیں۔ لیکن معلوم نہیں کہ کس قول واحد سے حاصل ہوا ہے۔ پس اس قسم کا ایمان قوی اور علی ہے۔ رہا اپنے رسول سے فرمایا کہ اگر تو زمین میں ایک سرنگ ڈھونڈ نکالے یا آسمان میں ایک سیڑھی لگائے تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے۔ اور ایک جگہ فرمایا کہ اگر ہم کاغذ پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیجیں اور اُس کو وہ اپنے اقول سے بھی چھولیں تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے۔ اور کہیں گے کہ یہ علامت جادو ہے۔ پس ایمان لانا صرف ہدایت (نصرت) پر منحصر ہے۔ جیسے کہ خدا نے فرمایا۔ اللہ یهدي من يشاء الى صراط مستقيم ۛ (مترجم)

ذوق۔ وہ ایسا ہے کہ ایک شے آنکھ سے دیکھ لی جائے اور ماتھے سے پکڑ لی جائے۔ سو یہ بات سوائے طریق تصوف کے اور کہیں پائی نہیں جاتی +

پس اس قدر بیان حقیقت نبوت فی الحال ہماری غرض موجودہ کے لئے کافی ہے۔ اب ہم اس بات کی وجہ بیان کریں گے کہ خلقت کو اُس کی حاجت ہے +

سبب اشاعت علم بعد از اعراض

جب مجھ کو عزت و خلوت پر مواظبت کرتے قریب دس سال گز گئے ارکان و حدود شرعی تو اس اثنا میں ایسے اسباب سے جن کا میں شمس کی حقیقت + نہیں کر سکتا مثلاً کبھی بذریعہ ذوق کے اور کبھی بذریعہ علم استدلالی کے اور کبھی بذریعہ قبول ایمانی کے مجھ کو بالضرور یہ معلوم ہوا کہ انسان دو چیز سے بنایا گیا ہے یعنی جسم اور قلب سے۔ اور قلب سے مراد حقیقت روح انسان ہے۔ جو عمل معرفت خدا ہے۔ نہ وہ گوشت و خون جس میں رُودے اور چارپائے بھی شریک ہیں اور یہ وہ چیز ہے جس کے لئے جسم بمنزلہ آلہ کے ہے۔ جسم کی صحت باعث سعادت جسم ہے اور اُس کا مرض باعث ہلاکت جسم۔ اسی طرح قلب کے لئے بھی صحت و سلامت ہوتی ہے۔ کوئی شخص اُس سے نجات نہیں پاتا بجز اُس کے جو اللہ کے پاس قلب سلیم لیکر حاضر ہو۔

علیٰ ہذا القیاس قلب کے لئے مرض بھی ہوتا ہے اور اُس میں ہلاکت
ابدی و اخروی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اُن کے دلوں میں
مرض ہے۔ اللہ کو نہ جاننا نہر مہلک ہے۔ اور خواہشات نفسانی کی پیروی
کر کے اللہ کا گنہگار ہونا اُس کا سخت مرض ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی معرفت
اُس کے لئے تریاق زندگی بخش ہے۔ اور خواہشات نفسانی کی مخالفت کر کے
اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا اس کی دوائے شافی ہے۔ جس طرح معالجہ بدن
کا بجز استعمال دوا کے اور کوئی طریق نہیں ہے اسی طرح پر امراض قلبی
کا معالجہ بغرض ازالہ مرض و حصول صحت بھی بجز استعمال ادویہ کے کسی
آؤد طرح پر نہیں ہو سکتا۔ اور جس طرح حصول صحت میں ادویہ امراض
بدن بذریعہ ایسی خاصیت کے موثر ہوتی ہیں جس کو عقلاً اپنی بضاعت
عقل سے سمجھ نہیں سکتے بلکہ اُس میں اُن کو اُن اطباء کی تقلید واجب
ہوتی ہے جنہوں نے اُس خاصیت کو انبیاء علیہم السلام سے جو اپنی محتاج
نہت کی وجہ سے خواص اشیاء پر مطلع تھے حاصل کیا ہے۔ پس اسی طرح
مجھ کو یقیناً یہ ظاہر ہوا۔ کہ ادویہ عبادات بمحدود و مقادیر مقررہ و مقدرہ
انبیاء کی وجہ تاثیر بھی عقلاً کے بضاعت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی۔
بلکہ اُس میں انبیاء کی تقلید واجب ہے جنہوں نے ان خواص کو نور نبوت
سے معلوم کیا ہے نہ بضاعت عقل سے۔ نیز جس طرح پر ادویہ نوع اور
مقدار سے مرکب ہیں کہ ایک دوا دوسری دوا سے وزن و مقدار میں
مضاعف استعمال کیجاتی ہے اور اُن کا اختلاف مقادیر خالی از حکمت

نہیں۔ اور یہ حکمت من قبیل خواص ہوتی ہے۔ پس اسی طرح عبادات بھی جو ادویہ امراض قلوب ہیں افعال مختلف التّوَع والمقدار سے مرکب ہیں۔ مثلاً سجدہ رکوع سے دو چنڈ ہے۔ اور نماز فجر مقدار میں نماز عصر سے نصف ہے۔ پس یہ مقادیر خالی از اسرار نہیں۔ اور یہ اسرار من قبیل اُن خواص کے ہیں جن پر بجز نور نبوت کے اُذر کسی طرح اطلاع نہیں ہو سکتی۔ پس نہایت احمق اور جاہل ہے وہ شخص جس نے یہ ارادہ کیا کہ طریق عقل سے اِن امور کی حکمت کا استنباط کرے۔ یا جس نے یہ سمجھا کہ یہ امور محض اتفاقیہ طور سے مذکور ہوئے ہیں۔ اور اُس میں کوئی ایسا سر نہیں ہے جو بطریق خاصیت موجب حکم ہوا ہو۔ نیز جس طرح پر ادویہ میں کچھ اصول ہوتے ہیں جو ادویہ مذکور کے دُکُن کھلاتے ہیں اور کچھ زوائد جو ممتعات ادویہ ہوتے ہیں جنہیں سے ہر ایک بوجہ اپنی تاخیر خاص کے مُمَدَّ عمل اصول ہوتا ہے۔ اسی طرح نوافل و سنن آثار ارکان عبادت کے لئے باعث تکمیل ہیں۔ غرض کہ انبیاء امراض قلوب کے طبیب ہیں۔ اور فائدہ عقل کا اور اُس کے تصرف کا یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہی ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے۔ اور وہ نبوت کی تصدیق کرتی ہے اور اپنے تئیں اُس چیز کے ادراک سے جس کو نور نبوت سے دیکھ سکتے ہیں عاجز ظاہر کرتی ہے۔ اور اس عقل نے ہمارا دماغ پکڑ کر ہم کو اس طرح حوالہ نبوت کر دیا ہے جس طرح اندھوں کو راہبر اور متبیر مریضوں کو طبیب شفیع کے سپرد کیا جاتا ہے۔ پس عقل کی رسائی و پرداز صرف یہاں تک

ہے اور اس سے آگے معزول ہے۔ بجز اس کے کہ جو کچھ طبیب سمجھائے اُس کو سمجھ لے۔ یہ وہ امور ہیں جو ہم نے زائد خلوت و عزلت میں ایسے یقینی طور پر معلوم کئے ہیں جو مشاہدہ کے برابر ہیں +

پھر میں نے دیکھا کہ لوگوں کا فتور اعتقاد کچھ تو در باب اصل نبوت اسباب فتور اعتقاد ہے اور کچھ اُس کی حقیقت سمجھنے میں اور کچھ اُن باتوں پر عمل کرنے میں جو نبوت نے کھولی ہیں۔ میں نے تحقیق کیا کہ یہ باتیں لوگوں میں کیوں پھیل گئیں۔ تو لوگوں کے فتور اعتقاد و ضعف ایمان کے چار سبب پائے گئے +

سبب اول۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو علم فلسفہ میں غور کرتے ہیں + سبب دوم۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو علم تصوف میں ڈوبے ہوئے ہیں +

سبب سوم۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو دعویٰ تعلّم کی طرف منسوب ہیں۔ یعنی بزعم خود چھپے ہوئے امام احمدی سے علم سیکھنے کا دعویٰ رکھتے ہیں +

سبب چہارم۔ اُس معاملہ کی طرف سے جو بعض انخاص اہل علم کلاما کر لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں +

میں مدت تک ایک ایک شخص سے جو متابعت شرع میں کوتاہی کرتے بعض مشکلیں کے احام تھے ملا کرتا اور اُس کے شبہ کی نسبت سوال۔ اور اُس کے عقیدہ اور امرار سے بحث کیا کرتا تھا۔ اور اُس کو کہتا تھا کہ

تو مقاببت شرع میں کیوں کوتاہی کرتا ہے۔ کیونکہ اگر تو آخرت پر یقین رکھتا ہے اور پھر باوجود اس یقین کے آخرت کی تیاری نہیں کرتا اور دنیا کے بدلے آخرت کو بیچتا ہے تو یہ حماقت ہے کیونکہ تو کبھی دو کو ایک کے بدلے نہیں بیچتا پھر کس طرح تو اُس لانا تھا زندگی کو اس چند روزہ زندگی کے بدلے بیچتا ہے؟ اور اگر تو روز آخرت پر یقین ہی نہیں رکھتا تو تو کافر ہے پس تجھ کو طلب ایمان میں اپنا نفس دست کرنا چاہئے۔ اور یہ دیکھتا چاہئے کہ کیا سبب ہے تیرے اُس کفر غفنی کا جس کو تو نے باطناً اپنا مذہب ٹھہرایا ہے اور جس سے ظاہراً یہ جہالت پیدا ہوئی ہے۔ گو تو ان امور کی تصریح نہیں کرتا۔ کیونکہ ظاہر میں ایمان کا تجھل اور ذکر شرع کی عزت رکھتا ہے پس کوئی تو جواب میں یہ کہتا ہے کہ اگر تعلیمات نبویہ پر نفی ظت ضروری ہوتی تو علما اس محافظت کے زیادہ تر لائق ہتے۔ حالانکہ فلاں عالم کا یہ حال ہے کہ مشہور فاضل ہو کر نماز نہیں پڑھتا۔ اور فلاں عالم شراب پیتا ہے اور فلاں عالم وقف اور یشیموں کا مال ہضم کرتا ہے۔ اور فلاں عالم وظیفہ سلطان کھاتا ہے اور حرام سے احتراز نہیں کرتا اور فلاں عالم شہادت دینے اور حکم متعلق عمدہ قضا کے صادر کرنے کے معاوضہ میں رشوت لیتا ہے اور علما بذالقیاس ایسا ہی اور لوگوں کا حال ہے +

اسی طرح پر ایک دوسرا شخص علم تصوف کا مدعی ہے اور یہ دعویٰ

وہ یہ اعمال تھے اُن علما کے جو امام غزالی جیسے مقدس شخص کی تکفیر کرتے تھے +

کرتا ہے کہ میں ایسے مقام پر پہنچ گیا ہوں کہ مجھے اب عبادت کی حاجت نہیں رہی +

تیسرا شخص اہل اباحت کے شہادت کا بہانہ کرتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو طریق تصوف میں پڑکر راستہ بھول گئے ہیں :

چوتھا شخص جو کہیں اہل تعلیم سے جو امام ہمدی سے تعلیم پانے کے مدعی ہیں ملاقات رکھتا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ حق کا دریافت کرنا مشکل ہے اور اُس کی طرف درستہ بند ہے اور اُس میں اختلاف کثرت سے ہے اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر کچھ ترجیح نہیں ہے اور دلائل عقلیہ ایک دوسرے سے تعارض رکھتے ہیں۔ پس اہل اللہ کے خیالات پر کچھ وثوق نہیں ہو سکتا۔ اور مذہب تعلیم کی طرف بلانے والا حکم ہے۔ جس میں کوئی حجت نہیں ہو سکتی۔ پس میں بوجہ شک کے یقین کو کس طرح ترک کر سکتا ہوں +

پانچواں شخص کہتا ہے۔ کہ میں تعلیم نبوی کی محافظت میں شستی کسی کی

لے آجکل کے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان بھی اللہ ماشاء اللہ عموماً اسی کینسے کے ہوتے ہیں۔ اُن کے دل میں نہ خوف خدا ہے نہ پاس و مول۔ خدا تعالیٰ کی شان میں گستاخیاں کرنا حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبیاں کرنا۔ مذہب جیسی مقدس چیز کو پھبتیوں میں اُلٹانا۔ اپنے واجبِ تعظیم بزرگوں کے حفظِ مرتبہ کو پکڑنے فیشن کا خیال سمجھنا اور بہائم کی طرح بے لگام آزادی سے زندگی بسر کرنا جسے وہ نیچر کی پیروی سے تعبیر کرتے ہیں اپنا شہرہ

تقلید سے نہیں کرتا۔ بلکہ میں علم فلسفہ پڑھا ہوا ہوں۔ اور حقیقت نبوت کو خوب پہچان چکا ہوں۔ اُس کا خلاصہ یہی حکمت و مصلحت ہے۔ اور نبوت کے وعید سے مقصد یہ ہے۔ کہ عوام الناس کے لئے ضابطہ بنایا جاوے اور اُن کو باہم لڑنے جھگڑنے اور شہوات نفسانی میں چھوڑ رہنے سے روکا جاوے اور میں عوام جاہل شخصوں میں سے نہیں ہوں۔ کہ اس تکلیف میں پڑوں۔ میں تو حکماء میں سے ہوں اور حکمت پر چلتا ہوں

ٹھیرایا ہے +

چارے علماء دین نے فخر الاسلام سید احمد خان کے کفر کے فتوے پر ضرور مہریں لگائیں۔ مگر کچھ شک نہیں کہ اس مصیبت کا ارتکاب اُن سے نیک نیتی اور عین محبت اسلام سے عمل میں آیا لیکن سید کو درحقیقت رسوا کیا۔ ان بہائم صفت انسانوں لاد مذہب مسلمانوں نے اولئک کالافہام بلہم اہل جو اپنی ہلہ زبانی سے دنیا پر ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ہم سید کے پیرو ہیں۔ اگر بتوں کے پوچھنے والے ہی حضرت نبینا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ تو یہ فتوہ بھی سید کا پیرو سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر یہ شخص پیرو کہلائے جاسکتے ہیں تو کہلائے جاسکتے ہیں۔ مسٹر بریل لاہ کے یا مسٹر اینگ سول یا ڈارون کے۔۔۔ اُس سچے خدا پرست و عاشق رسول کے جو کہتا ہے

خدا دارم دلے بریان و عشقِ مصطفیٰ دارم

ندارد هیچ کافر ساز و سامانے کہ من دارم

ز کفر من چہ میخواہی ز ایمانم چہ ہے میسوی

جاں یک جلوہ دیدار است ایانے کہ من دارم

اور اُس میں خوب نظر رکھتا ہوں اور بوجہ حکمت تقلید پیغمبر کا محتاج نہیں ہوں *

یہ ایمان کا آخری درجہ ہے اُن لوگوں کا جنہوں نے فلسفہ آئی پڑھا ہے اور یہ اُنہوں نے کُتب ابوعلی سینا و بو نصر فارابی سے سیکھا ہے۔ یہ لوگ زینت اسلام سے بھی مزین ہیں۔ نیز تم نے دیکھا ہوگا کہ بعض اُن میں سے قرآن پڑھتے اور جماعتوں اور نمازوں میں حاضر ہوتے اور زبان سے شریعت کی تعظیم ظاہر کرتے ہیں لیکن مفذک شراب پینے اور طح طرح کے فسق و فجور کو ترک نہیں کرتے۔ اور جب اُن کو کوئی یہ کہتا ہے کہ اگر نبوت صحیح نہیں تو نماز کیوں پڑھتے ہو۔ تو کبھی تو یہ جواب دیتے ہیں کہ بدن کی ریاضت اور اہل شہر کی عادت اور مال اور اولاد کی حفاظت ہے اور کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ نبوت صحیح ہے اور شریعت حق ہے۔ پھر جو اُن سے شراب پینے کی وجہ پوچھی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ شراب اس واسطے منع ہے کہ وہ آپس میں نبض و عداوت پیدا کرتی ہے اور میں اپنی حکمت کے سبب ان باتوں سے بچا رہتا ہوں اور میں شراب صرف اس وجہ سے پیتا ہوں کہ فطرت تیز ہو جائے۔ یہاں تک کہ ابوعلی سینا نے اپنی وصیت میں لکھا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے فلوئے فلاتے کام کرنے کا عہد کرتا ہوں۔ اور شریعت کے اوضاع کی تنظیم کیا کروں گا اور عبادات دینی و بدنی میں کبھی قصور نہ کروں گا اور بہ نیت یہودگی شراب نہیں پیوں گا۔ بلکہ اُس کا استعمال صرف بطور دوا و علاج کے کروں گا۔ پس اُس کی صفائی ایمان و

التزام عبادت کی حالت کا یہ انحراف درجہ ہے کہ وہ شرابخواری کو بہ نیت شفا مستثنیٰ کرتا ہے +

ایسا ہی ان سب مدعیان ایمان کا حال ہے۔ ان لوگوں کے سبب بہت لوگ دھوکے میں آگئے ہیں۔ اور ان کے دھوکے کو معترضین کے ضعیف اعتراضوں نے اور بھی زیادہ کر دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے انکار علم ہندسہ و منطق کی بنیاد پر اعتراض کئے ہیں۔ حالانکہ یہ علوم ان کے نزدیک جیسا کہ ہم قبل انہیں بیان کر چکے ہیں۔ یقینی ہیں +

لے بینہ اسی طرح اس زمانہ کے اکثر انگریزی نواں نوجوانوں کا حال ہے۔ وہ اپنے مذہب سے محض کورے ہیں اور کسی قسم کی تعلیم مذہبی ان کو نہیں دی گئی۔ اس حالت کا مقتضایہ تھا کہ وہ سادہ مذہب کے باب میں جس میں ان کو درک حاصل نہیں تھا سکتا اختیار کرتے لیکن ہمارے علاقے کے بے ڈھنگے اعتراضوں نے ان کو اسلام کی طرف سے دھوکے میں ڈال دیا اور وہ مذہب کے ساتھ کٹافنی اور زبان دازی سے پیش آئے گئے۔ ہمارے علاقے نے ان امور محققہ سے جو دلائل ہندسی اور مشاہدہ عینی سے ثابت ہو چکے ہیں انکار کیا اور اسی انکار کی بناء پر ان مشکلیں پر اعتراض کئے۔ ان اعتراضات کی غلطیوں اور سیہودگیوں نے جو ابداہت ظاہر تھیں علوم جدیدہ کے پڑھنے والوں کے دل میں عام طور پر یہ یقین پیدا کیا ہے کہ مذہب اسلام کی بنا ایسے ہی بودے دلائل اور جاہلانہ اقوال پر ہے۔ پس جو مسائل مذہب اسلام کی نسبت عام بدظنی پھیل گئی ہے اور اس کی بر خفیف بات کو بھی جس میں ذرا سا امکان بھی بھدی صورت میں ظاہر کئے جانے کا ہوتا ہے نہایت کریمہ اور قابل نفرت صورت میں دنیا کے

علم صاحب خلوت ترک کرنے اور لوگوں کے	جب میں نے مختلف خیالات کے لوگ
معاذ خیالات کی اصلاح کا ارادہ کرتے ہیں +	دیکھے کہ اُن کا ایمان ان اسباب سے

آجے پیش کیا جاتا ہے۔ اور تمام دُنیا میں اسلام پر مضحکہ ہوتا ہے۔ اسطرح پر اس زمانہ میں اسلام پر پھری پھر رہی ہے جس کا غلاب بے شک ہمارے علماء کی گردن پر ہوگا۔

ورنہ کیا حقیقت ہے انگریزی نوانوں کی اور کیا موصلا ہے اُن کو کلام اتنی پر حق گیری کرنے کا؟ اُن کی مثال اُس ڈوسے کی ہے جو ہوا میں لٹکایا گیا ہو اور جبرم کی ہوا آئے وہ اُدھر کو جھک جائے۔ صرف آدھ گھنٹہ کا لکچر ان لوگوں کے خیالات اور عقاید اور اصول کے بدلنے کے لئے کافی ہے۔ ذلک مبلغہ من العلم مگر ہمارے علماء نے خود اپنے ضعیف اعتراضوں کی وجہ سے اُن کو قوت اور وقت دیدی ہے۔

۵۔ منش کردہ ام رستم داستان + وگرنہ یے بود در سیستان

جب تک ہم میں ایسے علماء موجود نہ ہوں گے جو جامع ہوں علوم قدیم اور جدید کے۔ تب تک اُن سے اسلام کی خدمت ہونی ناممکن ہے۔ اس نواز میں ہر قسم کی خدمت کے لئے سخت سخت شرائط و قیود مقرر کی گئی ہیں اور ادنیٰ سے ادنیٰ خدمت کے لئے اعلیٰ درجہ کا سلیقہ ضروری سمجھا گیا ہے۔ کیا خدمت اسلام ہی ایسی حقینف اور ننگی شے ہے کہ ہر گس و ناکس اُس کے قادم ہونے کا مدعی بن سکے اور ممبر پر چڑھکر جیسا اُس کی سمجھ میں ہووے اسلام کی حقیقت بیان کر دیا کرے؟ خدمت اسلام بڑا مشکل اور سخت جوابدہی کا کام ہے اور جو شخص اس خدمت کا بڑا اٹھائے۔ ضرور ہے کہ وہ علوم حکمیہ جدیدہ میں معتد بہ قابلیت رکھتا ہو + (مترجم)

اس حد تک ضعیف ہو گیا ہے اور میں نے اپنے تئیں اس شبہ کے ظاہر کرنے پر تیار پایا۔ کیونکہ ان لوگوں کو فضیحت کرتا میرے لئے ہائی مہینے سے بھی زیادہ آسان تھا۔ کیا وجہ کہ میں نے ان کے علوم یعنی صبر و فلاسفہ و اہل تعلیم و علماء خطاب یافتہ سب کے علوم کو نہایت غور سے دیکھا تھا۔ پس میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ ایک کام اُس وقت کے لئے معین اور مقرر ہے۔ پس یہ غلوت اور عذلت اختیار کرنا تیرے کیا کام آئیگا۔ مرض عام ہو گیا ہے۔ اور طبیب بیمار ہو گئے ہیں اور خلقت ہلاکت کو پہنچ گئی ہے۔ پھر میں نے اپنے دل میں کہا کہ تُو اس تاریکی کے انکشاف اور اس غفلت کے مقابلہ پر کس طرح قادر ہوگا کہ یہ ننانہ زائد جہالت ہے اور یہ دور دور باطل ہے اور اگر تُو لوگوں کو اُن کے طریقوں سے ہٹا کر جانب حق بلانے میں مشغول ہوگا۔ تو سب اہل زمانہ مل کر تیرے دشمن ہو جائیں گے اور تو کس طرح اُن سے عہدہ برا ہوگا۔ اور اُن کے ساتھ تیرا گزارہ کیسے ہوگا۔ یہ امور زمانہ مساعد اور زبردست ویندار سلطان کے سوا اور کسی طرح پورے نہیں ہو سکتے۔ پس میں نے اللہ تعالیٰ سے یہ اجازت طلب کی۔ کہ عذلت پر میری مداومت رہے۔ اور میں نے عذر کیا کہ میں بذریعہ دلیل اظہار سلطان وقت کا حکم حق سے عاجز ہوں۔ پس تقدیر آتی یوں ہوئی کہ امام صاحب کے نام سلطان وقت کے دل میں خود ایک تحریک پیدا ہوئی۔ جس کا باعث کوئی امر خارجی نہ تھا۔ پس حکم سلطانی صادر ہوا

کہ تم فوراً نیشاپور جاؤ اور اس بے اعتقادی کا علاج کرو۔ اس حکم میں اسقدر تاکید کی گئی کہ اگر میں اسکے برخلاف اصرار کرتا تو سخت گیری کیجاتی۔ پس میرے دل میں خیال آیا کہ اب باعث نصرت عزت ضعیف ہو گیا ہے۔ پس تجھے کو یہ وجہ نہیں کہ اب تو محض بوجہ کاہلی و آلام طلبی و طلب عزت ذاتی و بایں خیال کہ ایذا خلعت سے نفس محفوظ رہے بدستور گوشہ نشین بنا رہے۔ اور اپنے نفس کو خلعت کی ایذا کی سختی برداشت کرنے کی اجازت : دے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسَ اَنْ يَنْذَرُوْا اَنْ يَّقُوْذُوْا اَمَنًا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ الرَّكِيْهَ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے رسول خیر البشر کو فرماتا ہے وَلَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلٰی مَا كُذِّبُوْا وَاُوْذُوْا حَتّٰی اَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَاَمْ لَا مُبْدِلَ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَّبَاِ الْمُرْسَلِيْنَ۔ پھر فرماتا ہے لَيْسَ هٗ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيْمِ اِلٰی قَوْلِهِ۔ اِنَّمَا يُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ الذِّكْرَ + اُس باب میں میں نے بہت سے ارباب قلوب و شہادت سے مشورہ کیا۔ پس سب نے اس اشارہ پر اتفاق رائے ظاہر کیا۔ کہ عزت ترک کرنا اور گوشہ سے نکلنا مناسب ہے۔ اسکی تائید بعض صالحین کے متواتر کثیر تہا خواہوں سے بھی ہوئی۔ جن سے اس بات کی شہادت ملی۔ کہ اس حرکت کا مبدع خیر و ہدایت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس صدی کے اختتام پر مقرر کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو ہر ایک صدی کے آخر میں زندہ کرنے کا وعدہ امام صاحب ذی القعد^{۹۹} فرمایا ہے۔ پس ان شہادت سے امید مستحکم ہوئی۔ اور میں نیشاپور پہنچے

حسن ظن غالب ہوا۔ اور ماہ ذی القعد^{۹۹} ہجری میں

اللہ تعالیٰ آسمانی سے نیشاپور کی طرف لیگیا۔ کہ وہاں اس کام کے انجام دینے کے لئے قیام کیا جاوے اور بغداد سے سترہ ہجری میں نکلنا ہوا تھا۔ اور گوشہ نشینی قریب گیارہ سال کے رہی۔ اور نیشاپور میں جانا اللہ تعالیٰ نے تقدیر میں لکھا تھا۔ ورنہ جسطح بغداد سے نکلنے اور وہاں کے حالات سے غلغلہ ہونیکا کبھی دل میں امکان بھی نہیں گزرا تھا۔ اسی طرح نیشاپور کو جانا بھی منجانب حجاب تقدیرات آہی تھا جسکا کبھی دہم و نیال مٹھی دل میں نہیں آیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ دلوں کو اور احوال کو ہلنے والا ہے۔ مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ اور میں جانتا ہوں کہ اگرچہ میں نے اشاعت تعلیم کی طرف رجوع کیا لیکن اصل میں یہ رجوع نہیں تھا۔ کیونکہ رجوع کہتے ہیں حالت سابق کی طرف عود کرنے کو اور میں ناز سابق میں ایسے علم کی تعلیم دیتا تھا جس سے دنیاوی عزت و جاہ حاصل ہو اور خود اپنے قول طریق عمل سے لوگوں کو عزت و نیاوی کی طرف بلاتا تھا۔ اور اُس وقت میرا ارادہ اور نیت بجز اس کے اور کچھ نہیں تھا۔ لیکن اب میں اُس علم کی طرف بلاتا ہوں جس کے لئے عزت و جاہ دنیاوی کو ترک کرنا پڑتا ہے اور جسکی وجہ سے رتبہ و منزلت کا ساقط ہونا مشہور ہے۔ پس فی الحال میرا ارادہ اور نیت اور آرزو بجز اس کے اور کچھ نہیں۔ اللہ تعالیٰ میری نیت سے آگاہ ہے۔ میری یہ خواہش ہے کہ اپنی اور نیز اُوروں کی اصلاح کوں معلوم نہیں کہ میں اپنی مراد کو پہنچوں یا اپنے مقصد میں ناکام رہوں۔

لیکن ایمان یقینی اور مشاہدہ نے مجھ کو یہ یقین دلایا ہے کہ سوائے اللہ بزرگ کے بجمع اور قوت کسی کو حاصل نہیں۔ یہ حرکت میری جانب سے نہ تھی۔ بلکہ اُسی کی جانب سے تھی اور میں نے خود کچھ نہیں کیا۔ بلکہ جو کچھ کیا اُسے ہی مجھ سے کرایا۔ پس اللہ سے یہ دُعا ہے۔ کہ وہ اوّل خود بخود صالح بنائے۔ پھر میرے سبب اُوروں کو صالح بنائے۔ اور بخلو ہدایت بخشے اور پھر میرے سبب اُوروں کو ہدایت بخشے۔ اور بخلو ایسی ابتیّت سے کہ حق حق نظر آئے اور بچہ کو اسکی پیردی کی توفیق عطا کرے۔ اور باطل باطل نظر آوے۔ اور مجھ کو اُس سے اجتناب کی توفیق عطا کرے +

اب ہم اُن اسباب ضعیف ایمان کا جو قبل انیں بیان ہوئے پھر ذکر کرتے ہیں۔ اور اُن لوگوں کی ہدایت اور ہلاکت سے اعتقاد اور اُسکا علاج نجات کا طریق بھی بتلاتے ہیں +

جن لوگوں نے اہل تعلیم کی سنی سنائی باتوں کے سبب حیرت کا دعوئے کیا ہے اُنکا علاج تو وہی ہے۔ جو ہم کتاب قطاس مستقیم میں بیان کر چکے ہیں۔ اس رسالہ میں اُس کا ذکر کر کے طول نہیں دینا چاہتے +

اور جو اہل اباحت شبہ اور اداام پیش کرتے ہیں اُن کو ہم نے سات اقسام میں محصور کیا ہے۔ اور اُن کی تفصیل کتاب کیمیائے سعادت

لے جمل کسانیکہ از اہل اباحت از ہفت وجہ بود۔ اوّل بخدائے تعالیٰ ایمان ندارند و حوالہ کارڈ بطبیعت و نجوم کردند۔ پنداشتند کہ ایں عالم عجیب باہنہ حرکت و ترتیب از خود پیدا آوہ یا خود ہمیشہ برہ یا فصل طبیعت است و مثل ایشان چوں کہ ہمت کہ خطے نیکو بیند و پندارد

میں بیاں کی گئی ہے +

کہ از خود پدید آمدہ ہے کاتبتہ قادر و عالم و مرید۔ وکیک نابینائی او بایں حدود از راه شہادت نگرود + دوم تاخرت نگردیند و پنداشتند کہ آدمی چوں نباتت کہ چوں بیزیت شود۔ و سبب ایں جمل است بنفس خود کہ ادبیت و برگز نیرود ستوم بخدا تعالیٰ و آخرت ایمان داند ایمانے ضعیف و لیکن گمبند کہ خدا را عت و جبل بعبادت ما چہ حاجت و از معصیت ما چہ نیج۔ ایں دبر جاہل است بشہیت کہ مے پندارد کہ معنی شہیت آنست کہ کار برائے خدا مے باید کرد : برائے خود۔ ایں بچہانت کہ بیامے بہنیر بخند و گوید کہ طیب را اینچہ کہ من فغان او برم یا نہرم۔ ایں سخن راست است و لیکن او ہلاک شود + چہارم گفتند کہ شرع میفرماید کہ دل ز شہوت و خشم و ریا پاک کنید و ایں ممکن نیست کہ آدمی را ایں آفریہ اند۔ پس شغول شدن بایں طلبہ محال بود۔ و ایں امکان نداشتند کہ شرع ایں نغمزودہ۔ بلکہ فرمودہ است کہ خشم و شہوت را بب کنید کہ حدود عقل و شہیت را نگاه دارد۔ حق تعالیٰ فرمودہ است والکاظمین الحیظ ثنا گفت بر کسیک خشم فرو خورد نہ بر کسیک ادا خشم نمود + پنجم گویند کہ خدا جیم است بہر صفت کہ بایم بر ما رحمت کند و نماند کہ ہم شدید العتاب است + ششم بخود فرمودہ شوند و گویند کہ ما بجائے رسیدہ کہ معصیت ما را زبان نداد۔ آخر درجہ ایں اہمال فوق درجہ انبیا نیست و ایشان بسبب خطا میگزینند + و در ہفتم از شہوت خیزد نہ از جمل و ایں اباحتیاں گروہے باشند کہ شبہات گذشتہ ہیچ نشنیدہ باشند۔ و لیکن گروہے را بینند۔ کہ ایشان براہ اباحت میروند۔ ایشان را آن نیز خوش آید کہ در طبع بطالت و شہوت غالب بود معالجہ با ایشان بشمشیر باشد نہ بہجت۔ (الانتخاب از کیمیائے سعادت)

جن لوگوں نے طریق فلسفہ سے اپنا ایمان بگاڑ لیا ہے حتیٰ کہ نبوت کے بھی منکر ہو بیٹھے ہیں اُن کے لئے ہم حقیقت نبوت بیان کر چکے ہیں اور وجود نبوت یقینی طور پر دلیل وجود خواص ادویہ و نجوم وغیرہ بتا چکے ہیں۔ اور اسی واسطے ہم نے اس مقدمہ کو پہلے ذکر کر دیا ہے۔ ہم نے وجود نبوت کی دلیل خواص طب و نجوم سے اسی واسطے ذکر کی ہے۔ کہ یہ خود اُن کے علوم ہیں۔ اور ہم ہر فن کے عالم کے لئے نجوم کا ہر خواہ طب کا۔ علم طبعی کا ہو یا سحر و طلسمات کا۔ اُسی کے علم سے برائن نبوت لایا کرتے ہیں +

اب رہے وہ لوگ جو زبان سے نبوت کے اذاری ہیں اور شریعت کو حکمت کے مطابق بنانا چاہتے ہیں۔ سو وہ درحقیقت نبوت سے منکر ہیں۔ اور وہ ایسے حکیم پر ایمان لائے ہیں جس کے لئے ایک طالع مخصوص ہے۔ اور جو اس بات کا متقنی ہے کہ اُس حکیم کی پیروی کیجئے۔ اور نبوت کی نسبت ایسا ایمان رکھنا بیچ ہے۔ بلکہ ایمان نبوت یہ ہے کہ اس نبوت بت ایک بات کا اتوار کیا جائے کہ سوائے عقل کے ایک اور حالت مثال سے + بھی ثابت ہے جس میں ایسی نظر حاصل ہوتی ہے جسے خاص باتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ اور عقلِ باہ سے کنارہ رہتی ہے جیسے دریافت رنگ سے کان۔ اور آواز سننے سے آنکھ سادہ امور عقلی کے ادراک سے سب خواص معزول رہتے ہیں۔ اگر وہ لوگ اس کو جائز نہ سمجھیں تو ہم اُس کے امکان بلکہ اُس کے وجود پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور

اگر اُس کو جائز سمجھیں تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بہت سی
 ایسی اشیاء بھی ہیں جن کو خواص کہا جاتا ہے۔ اور جن پر عقل کو
 اس قدر بھی تصرف حاصل نہیں۔ کہ اُن کے آس پاس ذرا بھی پھٹک
 سکے۔ بلکہ عقل اُن امور کو جھٹلانے لگتی ہے اور اُن کے محال ہونے کا
 حکم دیتی ہے مثلاً ایک ڈانگ افیون۔ زہر قاتل ہے۔ کیونکہ وہ افراط برودت
 سے خون کو عروق میں منہدم کر دیتی ہے۔ اور جو عالم طبی کا مدعی ہوگا وہ
 یہ سمجھے گا کہ مرکبات سے جو چیزیں تبرید پیدا کرتی ہیں وہ بوجہ عنصر پانی
 اور مٹی کے تبرید پیدا کرتی ہیں۔ کیونکہ یہی دو عنصر بارد ہیں۔ لیکن یہ معلوم
 ہے۔ کہ سیروں پانی اور مٹی کی اس قدر تبرید نہیں ہو سکتی۔ پس اگر کسی
 عالم طبی کو افیون کا زہر قاتل ہونا بتلایا جاوے اور وہ اُس کے تجربہ میں
 نہ آئی ہو تو وہ اُس کو محال کہے گا۔ اور اُس کے محال ہونے پر یہ دلیل
 قائم کریگا۔ کہ افیون میں نادی اور ہوائی اجزاء ہوتے ہیں۔ اور ہوائی اور
 مادی اجزاء افیون کی برودت زیادہ نہیں کرتے اور جس حالت میں مجموع
 اجزاء پانی اور مٹی فرض کر لینے سے اُس کی ایسی معطر تبرید ثابت نہیں
 ہوتی تو اُس کے ساتھ اجزاء حارہ ہوا و آگ مل جانے سے اس حد تک
 تبرید کیونکر ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کو وہ شخص یقینی دلیل سمجھے گا۔ اور
 اکثر دلائل فلسفہ و باب طبیات و آلیات اسی قسم کے خیالات پر مبنی ہیں
 وہ اشیاء کی وہی حقیقت سمجھتے ہیں جو عقل یا وجود میں پاتے ہیں۔ اور
 جن کو سمجھ نہیں سکتے۔ یا جس کو موجود نہیں دیکھتے۔ اُس کو محال ٹھہراتے

ہیں۔ اور اگر لوگوں میں سچی خوابیں متباد اور مالوف نہ ہوتیں اور کوئی دعوے کرنے والا یہ کہتا کہ میں بوقت قنطل حواس مرغیب جان لیتا ہوں تو ایک اور مثال اُس کی بات کو ایسے عقل برتنے والے برگز نہ مانتے۔ اور اگر کسی کو یہ کہا جائے کہ آیا دنیا میں کوئی ایسی شے ہو سکتی ہے کہ وہ خود تو ایک دانہ کے برابر ہو اور پھر اُس کو ایک شہر پر رکھ دیں۔ تو وہ اُس تمام شہر کو کھا جاوے اور پھر اپنے تئیں بھی کھا جاوے اور نہ شہر باقی رہے نہ شہر کی کوئی چیز باقی رہے اور نہ وہ خود باقی رہے تو کہے گا کہ یہ امر محال اور منجملہ مخرقات کے ہے حالانکہ یہ آگ کی لخت ہے۔ جس نے آگ کو نہ دیکھا ہوگا وہ اس بات کو سُن کر اس سے انکار کرے گا۔ اور اکثر عجائبات اخروی کا انکار اسی قسم سے ہے۔ پس ہم اس فلسفی کو جو اوضاع شرعیہ پر معترض ہے کہیں گے کہ جیسا تو لاجاً ہو کر ایفون میں برخلات عقل وجود خاصیت تبدل کا قائل ہو گیا ہے تو یہ فیعل ممکن نہیں کہ اوضاع شرعیہ میں مد باب معالجات و تصفیہ قلوب ایسے خواص ہوں جن کا حکمت عقلیہ سے اور اک نہ ہو سکے۔ بلکہ اُن کو بحر نور نبوت کے اندر کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے۔ بلکہ لوگوں نے ایسے خواص کا اعتقاد کیا ہے جو اس سے بھی عجیب تر ہیں۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنی کتابوں میں اس بات کا ذکر بھی کیا ہے۔ میری مراد اس جگہ اُن خواص عجیب سے ہے جو مد باب معالجات بحال بصورت عکس ولادت مجرب ہیں یعنی ایک نوع

۴۰۰: تحفہ خاتمہ کتاب پر مرقوم ہے ۴

دو پارچہ جات اب نارسیدہ پر لکھا جاتا ہے۔ اور حاملہ اپنی آنکھ سے اُن
تئوئیدوں کو دیکھتی رہتی ہے۔ اور اُن کو اپنے قدموں کے نیچے رکھ لیتی ہے
پس بچہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ اس بات کے امکان کا ان لوگوں نے
اقرار کیا ہے۔ اور اس کا ذکر کتاب عجایب الخواص میں کیا ہے۔ تئوئید
مذکورہ ایک شکل ہے جس میں $\frac{1}{2}$ خانہ ہوتے ہیں۔ اور اُن میں کچھ بندہ
خاص لکھے جاتے ہیں۔ اس شکل کے ہر سطر کا مجموعہ پندرہ ہوتا ہے۔ خواہ
اس کو طول میں شمار کر دیا عرض میں یا ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ
تک تعجب ہے اُس شخص پر جو اس بات کو تو تصدیق کرے۔ لیکن
اُس کی عقل میں اتنی بات نہ سمجھے کہ نماز فجر کی دو رکعت اور ظہر کی
چار رکعت اور مغرب کی تین رکعت متحر ہوتا بوجہ ایسے خواص کے ہے
ارکان احکام شرعی کی [برنظر حلت سے نہیں سوچ سکتے۔ اور ان کا سبب
نسیج بندہ پر ایک تشیل کے اختلاف اوقات مذکورہ ہے۔ اور ان خواص کا اور اگر
اکثر نہ نبوت سے ہوتا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اگر ہم اسی عبارت
کو بدل کر عبارت منجین میں بیان کریں تو یہ لوگ اس امر اختلاف اوقات
مذکورہ کو خود سمجھ لیں گے۔ سو ہم کہتے ہیں کہ اگر شمس وسط سماء میں
ہو یا طالع میں۔ یا غارب میں۔ تو کیا ان اختلافات سے حکم طالع میں
اختلاف نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ اسی اختلاف میسر شمس پر ڈرائیجوں۔ عمول اور
وقات متحر کے اختلاف کی بنا رکھی گئی ہے۔ لیکن زوال اور شمس کے فی
وسط السماء ہونے میں یا مغرب اور شمس کے فی الغارب ہونے میں کچھ

فرق نہیں ہے۔ پس اس امر کی تصدیق کی بجز اس کے اُذر کیا سبیل
 ہے۔ کہ اس کو ب عبارت منجم سنا ہے جس کے کذب کا غالباً سو مرتبہ
 تجربہ ہوا ہوگا۔ مگر باوجود اس کے تو اُس کی تصدیق کیئے جاتا ہے۔
 حتیٰ کہ اگر منجم کسی کو یہ کہے کہ اگر شمس وسط سماء میں ہو اور فلان
 کوکب اُس کی طرف ناظر ہو اور فلان برج طالع ہو اور اُس وقت میں تو
 کوئی لباس جدید پہنے۔ تو تو ضرور اُسی لباس میں قتل ہوگا تو وہ شخص
 ہرگز اُس وقت میں وہ لباس نہیں پہینے کا۔ اور بعض اوقات شدت
 کی سردی برداشت کرے گا۔ حالانکہ یہ بات اُس نے ایسے منجم سے سنی
 ہوگی جس کا کذب بارہ معلوم ہو چکا ہے۔ کاش مجھ کو یہ معلوم ہو کہ
 جس شخص کے عقل میں ان عجایب کے قبول کرنے کی گنجائش ہو اور
 جو ناچار ہو کہ اس امر کا اعتراف کرے کہ یہ ایسے خواص ہیں جنکی معرفت
 انبیاء کو بطور معجزہ حاصل ہوئی ہے۔ وہ شخص اس قسم کے امور کا ایسی
 حالت میں کس طرح انکار کر سکتا ہے کہ اُس نے یہ امور ایسے نبی سے سنے
 ہوں جو منبر صادق ہو۔ اور موبد بالمعجزات ہو اور کبھی اُس کا کذب نہ
 سنا گیا ہو۔ اور جب تو اس بات میں غور کریگا کہ اعداد رکعات اور
 سی حجار و عدد ارکان حج و تمام دیگر عبادات شرعی میں ان خواص
 کا ہوا ممکن ہے تو تجھ کو ان خواص اور خواص ادویہ و نجوم میں ہرگز
 کوئی فرق معلوم نہ ہوگا۔ لیکن اگر مترض یہ کہے کہ میں نے کسی قدر نجوم
 اور کسی قدر طب کا جو تجربہ کیا تو اُن علوم کا اُسی قدر حصہ صحیح پایا

پہں اسی طح پر اُس کی سچائی میرے دل میں بیٹھ گئی اور میرے دل سے اُس کا استبعاد اور نفرت دور ہوگئی۔ لیکن نسبت خواص نسبت میں نے کوئی تجربہ نہیں کیا۔ پس اگرچہ میں اُس کے امکان کا مقر ہوں۔ مگر اُس کے وجود و تحقیق کا علم کس ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے ہمارے عمل مقدمات کی تو اُس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تو اپنے بلند تجربہ ذوق پر نیست تجربات ذاتی کی تصدیق پر ہی اقتصار نہیں کرتا بلکہ تو نے اہل تجربہ کے اقوال بھی سنے ہیں۔ اور اُن کی پیروی کی ہے۔ پس تجھ کو چاہئے کہ اقوال اولیاء کو بھی سنے کہ انھوں نے تمام مامورات شرعی میں بذریعہ تجربہ مشاہدہ حق کیا ہے۔ پس اگر تو اُن کے طریق چلیگا تو جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اُس میں سے بعض امور کا ادراک بذریعہ مشاہدہ تجھ کو بھی ہو جائیگا۔ لیکن اگر تجھ کو تجربہ ذاتی نہ ہو تو بھی نیری عقل قطعاً یہ حکم دیگی کہ تصدیق و اتباع واجب ہے۔ کیونکہ فرض کردہ ایک بالغ و عقل شخص جس کو کبھی کوئی مرض لاحق نہیں ہوا۔ اتفاقاً مریض ہو گیا اور اُس کا والد شفق طبیب حاذق ہے۔ اور اس شخص نے جیسے ہوش سنبھالا تبسے وہ اپنے والد کے دعوی علم طب کی خبر سننا رہا ہے۔ پس اُس کے والد نے اُس کے لئے ایک دوائے معجون بنائی اور لہا کہ یہ دوا تیرے مرض کے لئے مفید ہوگی۔ اور اس بیماری سے تجھ کو شفا دے گی۔ تو بتاؤ کہ ایسی حالت میں گو وہ دوا تلخ اور بد ذائقہ ہو اُس کی عقل کیا حکم دے گی۔ کیا یہ حکم دیگی کہ وہ اُس دوا کو کھا لے

یا یہ کہ اُس کی تکذیب کرے اور یہ کہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ اس دوا اور حصول شفا میں کیا مناسبت ہے اور مجھ کو اس کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ کچھ شک نہیں کہ لگہ وہ ایسا کرے تو تو اُس کو احمق سمجھے گا۔ علیٰ ہذا القیاس ارباب بصیرت نیزے توقف کی وجہ سے تجھ کو احمق سمجھتے ہیں +

پس اگر تجھ کو یہ شک ہو کہ مجھ کو یہ کس طرح معلوم ہو کہ نبی علیہ السلام ہمارے حال پر شفقت فرماتے تھے اور اس علم لب سے واقف تھے۔ تو اُس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ تجھ کو یہ کس طرح معلوم ہوا ہے کہ نیرا باپ تجھ پر شفقت رکھتا ہے۔ یہ امر محسوس نہیں لیکن تجھ کو اپنے باپ کے قراین احوال و شواہد اعمال سے جو وہ اپنے مختلف افعال و برتاؤ میں ظاہر کرتا ہے یہ امر ایسے یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ تجھ کو اُس میں ذرا شک نہیں ہے۔ اسی طرح پر جس شخص نے اقوال و صلواتِ صلعم پر اور اُن احادیث پر نظر کی ہوگی جو اس باب میں وارد ہیں کہ آپ ہدایت حق میں کیسی تکلیف اُٹھاتے تھے۔ اور لوگوں کو درستی اخلاق و اصلاح معاشرت اور ہر ایک ایسے امر کی طرف جس سے اصلاح دین و دنیا متصور ہو بلا کہ اُن کے حق میں کس کس قسم کی لطف و مہربانی فرماتے تھے۔ تو اس کو اس بات کا علم یقینی حاصل ہو جائیگا کہ اُن کی شفقت اپنی امت کے حال پر اُس شفقت سے بدرجہا زیادہ تھی جو والد کو اپنے بچے کے حال پر ہوتی ہے۔ اور جب وہ اُن عجایب۔

فحال پر جو اُن سے ظاہر ہوئے اور اُن عجائبات غیبی پر جن کی خبر نبی
ی زبان سے قرآن مجید و احادیث میں دی گئی۔ اور اُن امور پر جو بطور
آثار قرب قیامت بیان فرمائے گئے۔ اور جن کا ظہور عین حسب فرمودہ
جانب ہوتا ہے غور کرے گا۔ تو اُس کو یہ علم یقینی حاصل ہوگا کہ وہ
ایک ایسی حالت پر پہنچے ہوئے تھے جو مافوق عقل تھی۔ اور اُن کو خدا
نے وہ آنکھیں عطا فرمائی تھیں۔ جن سے اُن امور غیبی کا جس کو بجز خدا
بارگاہ الہی کے آذر کوئی اورک نہیں کر سکتا۔ اور ایسے امور کا جن کا اورک
عقل سے نہیں ہو سکتا انکشاف ہوتا ہے۔ پس یہ طریق ہے صداقت
نبی علیہ السلام کے علم یقینی حاصل کرنے کا۔ تجھ کو تجربہ کرنا اور قرآن مجید
مؤغور سے پڑھنا اور احادیث کا مطالعہ کرنا لازم ہے۔ کہ اس طریق سے یہ
امور تجھ پر عیاں ہو جائیں گے +

اس قدر تنبیہ فلسفہ پسند اشخاص کے لئے کافی ہے۔ اس کا ذکر ہم نے
اس سبب سے کیا ہے۔ کہ اس زمانہ میں اس کی سخت حاجت ہے +
رہا سبب پھارم۔ یعنی ضعف ایمان بوجہ بد اخلاقی۔ سو اس مرض کا
ضعف ایمان بوجہ بد اخلاقی علاج تین طور سے ہو سکتا ہے +

علاج اول۔ اس کا علاج یہ کہنا چاہئے کہ جس عالم کی نسبت تیرا یہ
گمان ہے۔ کہ وہ مال حرام کھاتا ہے۔ اُس عالم کا مال حرام کی حرمت سے
واقف ہونا ایسا ہے جیسا تیرا حرمت شراب و سود بلکہ حرمت غیبت و کذب
و چغل خوری سے واقف ہونا۔ کہ تو اس حرمت سے واقف ہے۔ لیکن

باوجود اس علم کے تو ان محرمات کا ترکیب ہوتا ہے۔ لیکن نہ اس وجہ سے کہ تجھ کو ان امور کے داخل ماحمی ہونے کا ایمان نہیں ہے۔ بلکہ بوجہ شہوت کے جو تجھ پر غالب ہے۔ پس اُس کی شہوت کا حال بھی جیری شہوت کا سا حال ہے۔ جس طرح شہوت کا تجھ پر غلبہ ہے اسی طرح اُس پر ہے۔ پس اُس عالم کا ان مسائل سے زیادہ جاننا جس کی وجہ سے وہ تجھ سے متمیز ہے اس بات کا موجب نہیں ہو سکتا کہ ایک گنا خاص سے وہ رکا رہے۔ بہت سے اشخاص ایسے ہیں جو علم طب پر یقین رکھتے ہیں لیکن ان سے بلا کھانے میوہ اور پینے سر و پانی کے صبر نہیں ہو سکتا۔ گو طبیب نے ان چیزوں کے استعمال کرنے سے منع کیا ہو۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس بد پرہیزی میں کوئی ضرر نہیں۔ یا یقین نسبت طبیب صحیح نہیں ہے۔ پس لغزش علماء کو اسی طرح پر سمجھنا چاہئے +

دوئم۔ عام شخص کو یہ کہو کہ تجھ کو یہ سمجھنا واجب ہے کہ عالم نے اپنا علم یوم آخرت کے لئے بطور ذخیرو جمع کیا ہوا ہے۔ اور وہ یہ گمان کرتا ہے۔ کہ اُس علم سے میری نجات ہو جائیگی۔ اور وہ علم میری شفقت کرے گا۔ پس وہ بوجہ فضیلت علم خود اپنے اعمال میں تساہل کرتا ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ علم اُس عالم پر زیادتی حجت کا باعث ہو اور وہ یہ ممکن سمجھتا ہے کہ وہ علم اُس کے لئے زیادتی درجہ کا باعث ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے۔ پس اگر عالم نے عمل ترک کیا ہے تو

بوجہ علم کے کیا ہے۔ سن اے جاہل شخص اگر تو نے اُس کو دیکھ کر
بل ترک کیا ہے۔ اور تو علم سے بے بہو ہے تو تُو بہ سبب اپنی
بد اعمالیوں کے ہلاک ہو جائیگا۔ اور کوئی تیری شفاعت کرنے والا نہ
ہوگا +

سُخّم - علاج حقیقی - عالم حقیقی سے کبھی کوئی معصیت بجز اس کے کہ
بطریق لغزش ہو ظاہر نہیں ہوتی۔ اور نہ وہ کبھی معاصی پر اصرار کرتا ہے
کیونکہ علم حقیقی وہ شے ہے جسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معصیت نہر مہلک
ہے اور آخرت دنیا سے بہتر ہے اور جس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ تو
وہ اچھی شے کو اعلیٰ شے کے عوض نہیں بیچتا۔ مگر یہ علم ان اقسام
معلوم سے حاصل نہیں ہوتا جس کی تحصیل میں اکثر لوگ مشغول رہتے
ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس علم کا نتیجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ
ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی معصیت پر زیادہ جُرأت ہو جاتی ہے۔ لیکن
علم حقیقی ایسا علم ہے۔ کہ اُس کے پڑھنے والے میں خشیت اللہ و
خوف خدا زیادہ بڑھتا ہے۔ اور یہ خوف خدا مابین اُس عالم اور معاصی
کے بطور پردہ حائل ہو جاتا ہے۔ بجز اُن صورتہاء لغزش کے جس سے
انسان بقتضائے بشریت جدا نہیں ہو سکتا۔ اور یہ امر صُف ایمان پر
دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ مومن وہی شخص ہے جس کی آرائش ہوتی ہے
اور جو توبہ کرنے والا ہے۔ اور یہ بات گناہ پر اصرار کرنے اور ہمت
گناہ پر گر پڑنے سے بہت بید ہے +

پس یہ وہ امور ہیں جو ہم مذمت و تعظیم اور اُنکی آفات
 [خاصہ] و نیز اُن کے بیڑھنے اُنکار کرنے کی آفات کے باب میں بیان
 کرنا چاہتے تھے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمکو اُن صالحین
 میں شامل کرے۔ جن کو اُس نے پسندیدہ و برگزیدہ کیا۔ اور جن کو
 راہِ حق دکھایا۔ اور ہدایت بخشی ہے۔ اور جن کے دلوں میں ایسا ذکر
 ڈالا ہے کہ وہ اُس کو کبھی نہیں بھولتے۔ اور جن کو شرارتِ نفس
 سے ایسا محفوظ کیا ہے۔ کہ اُن کو اُس کی ذات کے سوا کوئی شے نہیں
 بھاتی۔ اور اُنہوں نے اپنے نفس کے لئے اُسی کی ذات کو خالصتاً پسند
 کیا ہے۔ اور وہ بجز اُس کے اور کسی کو اپنا مہمود نہیں سمجھتے یہ فقط

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

تنہا فہم الفلاسفہ

از

امام ابو احمد غزالیؒ

مترجمہ

ڈاکٹر ولی الدین

منشی فاضل - ایم اے - پی ایچ ڈی (لندن)

بیرسٹریٹ لا

سابق پروفیسر شعبہ فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد

فہرست کتاب

نمبر صفحہ	موضوع	نمبر سلسلہ
۱	پیش لفظ	۱
۱۵	دیبیاچہ	۲
۱۶	مقدمہ	۳
۲۱	حیاتِ غزالی	۴
۲۱	آغاز کتاب تہافتہ الفلاسفہ	۵
۲۳	دیباچہ مصنف	۶
۲۵	پہلا مقدمہ	۷
۲۸	دوسرا مقدمہ	۸
۲۹	تیسرا مقدمہ	۹
	چوتھا مقدمہ	
	مسائل	
۵۱	مشکل (۱) قدمِ عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۱۰
۸۷	مشکل (۲) ابدیتِ کلام اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۱۱

نمبر مسئلہ	موضوع	نمبر صفحہ
۱۲	مسئلہ (۳) فلاسفے قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدا نے تعالیٰ فاعل و مصلع عالم ہے اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔	۹۷
۱۳	مسئلہ (۴) وجود مصلع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں	۱۲۲
۱۴	مسئلہ (۵) اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہوا و یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا جو ایک دوسرے کی علت ہوں۔	۱۲۸
۱۵	مسئلہ (۶) فلاسفہ کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال	۱۳۲
	مسئلہ (۷) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فصل کا اول پہ اطلاق نہیں ہوتا۔	۱۵۷
۱۶	مسئلہ (۸) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے یعنی وہ وجود محض ہے نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اصناف کی جاسکے اس لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت ہے۔	۱۶۱
۱۷	مسئلہ (۹) اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں ہے۔	۱۶۸
۱۸	مسئلہ (۱۰) اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لئے صنائع و علت نہیں ہے۔	۱۷۲
۱۹	مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو منوع کلی جانتا ہے۔	۱۷۴
۲۰	مسئلہ (۱۲) فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے۔	۱۸۰

مسئلہ (۱۳) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ

جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا

مسئلہ (۱۴) اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان

ذی حیات ہے اور وہ اپنی حرکت درریہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے

مسئلہ (۱۵) غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں -

مسئلہ (۱۶) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ

اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں۔

علوم ملقبہ طبعیات

مسئلہ (۱۷) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں کہ واقعات کی

فطری راہ میں تبدل محال ہے۔

مسئلہ (۱۸) اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے

سے عاجز ہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی

حیز (مکان) میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع نہ وہ

بدن سے متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم

ہے نہ داخل عالم، اور یہی حال فرشتوں کا ہے۔

مسئلہ (۱۹) فلاسفہ کے اس قول کے ابطال میں کہ ارواح انسانی

پرو وجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

مسئلہ (۲۰) حشر بالا اجاد اور اجسام کی طرف ارواح کے خود کمر نہ دوخ

و جنت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکار کے ابطال میں

اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں عوام کی تسلی کے لئے ہیں،

ورنہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی عذاب کے ثواب کے اعلیٰ وارفع ہیں۔

پیش لفظ

از

ڈاکٹر سید عبداللطیف

(صدر انڈو میڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز، حیدرآباد)

پیش نظر کتاب امام غزالیؒ کی شہرہ آفاق کتاب تھا فہ الفلاسفہ کا اردو زبان میں ایک دلکش اور متین اظہار ہے۔ مترجم مسئلہ نہ صرف فلسفہ اسلام سے خاص شغف رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم اے کے طلباء کو سا لہا سال درس بھی دیا ہے۔ امید کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے امام غزالیؒ کے مفہوم کو سمجھ کر اردو زبان میں صحیح طریقہ سے ادا کر دیا ہے۔

غزالیؒ کی کتابوں کا زمانہ حال تقاضہ کر رہا ہے اور اسکی کئی وجوہ ہیں: غزالیؒ کا نقطہ اس قدر وسیع، کلی اور انسان دوستانہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے پیرو کو انسان اور انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانہ ہی کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش بینی کی ہے بلکہ فلسفیانہ طریقہ سے ان کو ادا بھی کیا ہے۔ فرانس کے مشہور عالم فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES) نے جسکو فلسفہ جدید کا باوا آدم کہا جاتا ہے، طریقہ تسکیک سے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز کیا، غزالیؒ میں یہ ہیں ایک دلکش انداز میں ملتا ہے، تسکیک وارتابا ہی نے انہیں حقائق عالم کے چہرے سے نقاب کشائی پر آمادہ کیا اور انھوں نے شک بھی اتنا کیا کہ شک سے شک انہیں یقین کی راہ پر لے آیا۔ اسکاٹ لینڈ کا

ذہین اور طباع فلسفی ہیوم (HUME) (تجربہ جی علوم (سائنس) کی
 اساس پر سوت کی ضرب لگاتا ہے اور مسئلہ قانون علیت کے تار و پود کو بکھر کر رکھ دیتا ہے
 پھر کوئی اس قانون کی صحت پر ایمان سے دست بردار ہو کر اندھا اعتقاد نہیں کر سکتا
 اور اسکی کلیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ ہیوم سے صدیوں پہلے امام غزالی نے
 اس کام کو بڑی حسن و خوبی سے انجام دیا ہے: علت و معلول میں نہ ربط ضروری ہے نہ کلی
 ہے، محض عادی ہے۔ جرمنی کے عظیم المرتبت فلسفی کانٹ (KANT) نے فکر کے
 تضادات کو واضح کیا اور بتلایا کہ عقل نظری ان تضادات میں مبتلا ہے؛ وہ کائنات کے
 متعلق متضاد نتائج کو اتنے ہی مضبوط اور قوی مقدمات سے اخذ کر سکتی ہے اور اس سے
 صاف واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا تصور دوسرے مابعد الطبیعیاتی مادی و ادائی تصورات کی طرح
 محض ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالیؒ پر کثافتا واضح ہو چکی تھی اور قدماء کے
 فلسفہ کی بنیادوں کو مہدم کرنے میں اس کا استعمال انھوں نے بڑی قاہرہ قوت سے کیا
 جسکا مظاہرہ پیش نظر کتاب میں بڑی خوبی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں انہوں نے
 زندگی، دین و مذہب اور عقل و معنی کے حقیقی وازلی وابدی اقدار کو مستحکم کرنے کی جو
 فوق البشر کوشش کی ہے وہ ہر ذی فکر مخلص فرد سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے کہ
 رع ایں کار از تو آید و مردان چنین کنند! اسی کتاب سے ان افراد کے قلوب میں جو
 روحانی ہدایت و رہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی گتھیوں سے اکتا چکے ہیں کائنات
 کی روحانی تعمیر اور ذہن و قلب و روح کے اسرار و غوص کو جاننے کا شعلہ تیز بھڑک اٹھا
 ہے۔ کتاب تھامس فہ مرکب شوق کے لئے ہمیز کا کام کرتی ہے اور غزالیؒ اپنی
 دوسری مخلص الذکر تصانیف سے طالب مشتاق کو صراط مستقیم اور دین قیم پر رہنے میں
 گونگرانی کی اکثر کتابوں کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے لیکن تھامس فہ
 اب تک بھی اردو زبان میں پیش نہ ہو سکی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین میدان فکر میں
 اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ جوانی ہی سے میں نے دیکھا ہے کہ انکو غزالیؒ سے ایک فطری
 لگاؤ رہا ہے۔ انکی یہ سخی خدا کرے کہ سی مشکور ثابت ہو اور پیش نظر کتاب ذی فکر افراد کو
 جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں فکر و نظر کا مواد مہیا کر سکے۔



دیباچہ

مشہور عالم مستشرق ڈاکٹر بی میکڈونالڈ کی نظر میں امام غزالی تاریخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت اور عقیدت سے زیادہ دردمند فرد تھے۔ وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے ایسے مقام میں جن کو چار عظیم استان ائمہ کا ہم مرتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مثالی فیلسوف ابن رشد اور باقی سب محض حقیر شراح اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کی مرتبت و مقام کے متعلق اکثر محققین اسلام کی جو رائے ہے اس کا چھوڑ دینا کمال گستاخانہ ہے۔ انفا کا میں ادا کر دیا ہے۔

نظام قاعدہ و فکر مت، امام مہمام
نصیر ملت، صدالودی، علیہ سلام
شہنشاہ علمائے زماں کی پیوستہ
مہندست سجاہش قواعد اسلام

امام کی ذات و شخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام فکری پہلو اور سارے ہی مسائل مرکز نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام سے جو گزرے تھے ان کا دین و مذہب بعض تقلیدی تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، فلسفیانہ نظامات، الفاظ اور الفاظ ہی پر مرکوز سارے تنازعات و اختلافات کو چھوڑ کر انھوں نے اتباع رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم میں جن حقائق کا اپنے فہم کا کشف سے مشاہدہ کیا تھا، ان کو انھوں نے مضبوط تھا، بغضوائے ع قلمندہ ہر چہ گوید و دید و گوید، اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو تقوف دین اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علوم دین کا خلاصہ قرار پا چکا تھا، لیکن امام عالی مقام نے نہ صرف احکام شریعت اور قانون خداوندی پر عمل کر کے اپنے ظاہر کو راستہ و پیراستہ کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاق و مہمہ اوصاف و ذیل سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرتع کو ان پاک سمود توں سے جو شکوک و اوہام سے منزع ہوئے ہیں

کیا تھا اور حق تعالیٰ کے جمال و جلال کا شاہدہ کیا تھا اور دعواۓ حضور حق انھیں حاصل تھا، بلکہ "فلسفہ کے مسائل اور مواد پر ان کی گرفت ان تمام فلاسفہ سے زیادہ بھی جوان کے زمانہ تک گزر چکے تھے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بعد میں گئے والے فلسفیوں سے بھی زیادہ مضبوط فہمی، "رمیا کڈو نالڈ" محکمہ کے کو اثر و دانش اور روشن شدہ اندھ بر خلق جہاں بدھقائق مستور فکر بخشش ترقی میر تقی را محرم دل پاکش نظر لطف خدا را منظور

ہمارا مطلب یہ ہے کہ امام کو تا قبلہ یعنی حکمت و وقیہ اور بحث و نظر یعنی حکمت بخشیہ دونوں سے کامل حصہ ملا تھا اور ان ہی کی ذات کامل کے مفہم سے ظہر مجمل مفصل ہو گیا:

هَؤَالِیَوْمَ اَوْفٰی لِّلْعَالَمِیْنَ تَرْقِعًا دَاۤاَ قَزَحُہُمْ فَضْلًا وَاِذَا فَعِیْمٌ قَدَمًا

پیش نظر کتاب تہافتہ الفلاسفہ ابھی امام ہلم کی ایک پیش قیمت تصنیف ہے جس میں فلسفیوں کی خوب خبر لی گئی ہے، ان کی بے مائیگی، تضاد و فکر اور انتشار و خیال کو اچھی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ ان ہی کے ہتیار کو ان کے خلاف استعمال کیا گیا ہے اور اس حقیقت کو بخوبی واضح کر دیا گیا ہے کہ فلسفیوں کے مقدمات اور طرق سے، ان کی "چناں و چنیں" سے یقین کا حصول کسی طرح ممکن نہیں۔!

جاں بہرہ دم زیں دیکد کو بخیال می شود مجروح و خستہ و پامال
نے صفائے ماندش نے لطف و فر نے سوئے آسمان را و مسفر (رومی)

اس کتاب میں غزالی کی قوت بخشیہ کا اچھا مظاہرہ ہوتا ہے۔ بحث کے میدان میں اتر کر وہ فلسفہ کو تشکیک و از باب کی آخری حد و تک پہنچا دیتے ہیں اور آئرلینڈ کے مشہور و معروف مشکک دیوڈ ہیوم (سہ ماہ) سے سات سو سال قبل اپنی جوہیات کی تشریح بے نیام سے علیت کے ربط کو کاٹ کر رکھ دیتے ہیں جس پر آج بھی علوم جدیدہ کی بنیاد قائم ہے جو محض فتنی ہے یقینی نہیں۔ غزالی کے بتلانے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں علت و معلول کے متعلق صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے، یعنی جیسا کہ سمجھا جاتا ہے کہ علت و معلول میں ایک ضروری ربط پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ محض ایک بے بنیاد فتن ہے علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کر سکے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی ضروری و قطعی ربط پایا جاتا ہے جس کی ضد کا تصور نہ کیا جاسکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازلی وابدی ہے۔ دلائل قاطعہ سے وہ ان کے کلام کا فساد ظاہر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا کسی اور چیز کا اتہام نہیں، ان کی دلائل کا بطلان ہے کسی خاص مذہب کے ایمانی طور پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مذہب حق کا اثبات ایک دوسری کتاب میں ہو گا جس کا نام قواعد العقائد ہو گا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حکماء ضلالت و فالتی عالم کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی خالق یا اس کی کوئی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہ قائم بالذات ہے۔

غزالی دلائل و براہین قاطعہ سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کُلّی طور پر جانتا ہے، نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا لان کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالا را دہ ہے اور فصول نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔

فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں، فلاسفہ نے جو قیامت اور جزا و جواد کا انکار کیا ہے یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت ہی نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے، ان کا دیر پا ہونا لازم ہے۔

اس طرح امام بیہائم تھافہ میں فلاسفہ کی تردید کے لئے میں مسائل انتخاب کئے ہیں جن میں شریعہ مسئلہ الہیات کے اور تین مسئلہ طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کام سے فارغ ہوتے ہیں، فلاسفہ کی سفارت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور تنہا نہ کا قادی امام کے ہم آواز ہو کر کہتا ہے کہ :

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ ہم کل
ہم سفہ باشد کہ حکم کل اکثر است

یعنی فلسفہ کے لفظ کا بڑا حقدہ سفہ ہے جس کے معنی ہے وقوفی یا نادانی کے ہیں، چونکہ یہ مسلم ہے کہ حکم الاکثر حکم الکل لہذا اسرار فلسفہ ہی سفہ یا بے عقلی و نادانی قرار پاتا ہے، اب حدید البصر

طالب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی، غرضی فلسفیوں کو یونانی مشکلیں اور میوم کے بازو باز دلا کر کھڑا کر دیتے ہیں، ہر شے قابل شہر یا مشکوک ہو جاتی ہے اور فلسفہ، سفسہ، کامراؤف قرار پاتا ہے جتنا نیا جابل دے خبر! بحث و نظر کے پرستار سے غرضالی یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں:-

اے خوردہ شراب غفلت از جام ہنک مشغول شو بخویش چوں خضر بجرس!

ترسم کہ ازین محاب چو بیدار شوی مستی برود، و درد سر ماند و لبس!

جب فلسفہ میں زندگی کی کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کر سکتا تو انسان کے لئے صرف وحی الہی کا املا باقی رہ جاتا ہے اور غرضالی زندگی کی اساس اسی وحی کو قرار دیتے ہیں جو انبیاء کے قلب پر نازل کی جاتی ہے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اس میں حق صریح ہوتا ہے، یقین و ادغان پیدا کرنے کی پوری قوت ہوتی ہے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہوتا ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے وہ یقین و ادغان کی پوری قوت سے کہتا ہے اس میں کوئی تردد، کوئی شک و شبہ، کوئی ظن و قیاس، کوئی دہم و احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس یقین کی بنیاد پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کر دیتا ہے جو مشاہدہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور وہ اس کو اور صرف اسی کو ”حق“ سمجھتا ہے۔ بجلادہ شخص جو بیمار کی بلندی سے آفتاب کو اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو، وہ دنیا بھر کے اندھے، بہرے یا ان لوگوں کے مقابل میں جو اس بلندی سے نیچے آفتاب کو نہ دیکھ رہے ہوں اس بات میں شک کر سکتا ہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا؟ فلسفی یا محقق کے پاس مشاہدہ نہیں ہوتا نہ مشاہدہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے پاس ”ظنون“ (قیاسات) و تعلقات ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف احتمالات کی پرچھائیاں ان کو اس طرح دھندلا رہی ہیں کہ وہ یقین سے محروم رہتا ہے، اطمینان قلب و سکینت خاطر کی دولت خود اس کے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو یہ دولت کہاں سے لاکر دے سکتا ہے؟

موجودہ سائنس کے جدید انحرافات نے بہت سے فکری نظریات کو مشاہدہ کی حیثیت دیدی ہے لیکن علمائے سائنس کو اعتراف ہے کہ انتہائی حقیقت ان کی گرفت سے باہر ہے، وہ یہ تک نہیں جان سکے کہ ”انرجی“ یا ”قوت“ کی حقیقت کیا ہے، وہ صرف یہ جان سکے ہیں کہ انرجی کیا کرتی ہے لیکن انرجی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں۔ اسی طرح انہیں اعتراف ہے کہ کائنات کے راز ہائے سرستہ سے وہ اب تک پوری طرح واقف نہیں ہو سکے اور ہر راز کے تحت ایسے بے شمار راز سر بستہ ہیں۔

جن کے صحیح انکشاف کے لئے نسلی انسانی کو ابھی صدیاں درکار ہیں، لہذا جو کچھ کج کہا جا رہا ہے وہ حرف آخر بگڑ نہیں! اسی لئے انبیاء کی پکار شروع سے یہ رہی ہے کہ

ادالم تری بالہلال قتلم لا تافس تداولا بالابصار

یعنی جب تو خود ہلال کو نہیں دیکھ سکا، حقیقت کا شاہدہ نہ کر سکا، تو ان لوگوں کی بات کو مان لے، جنہوں نے اپنی آنکھوں سے ہلال کو دیکھا ہے!

تہافت سے غرالی اس ہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جاسکتی تو ہمیں انبیاء ہی کی طرف رجوع کرنا چاہئے نبی کی ہیئت بڑی خدمت اور نبی کے نزدیک حق تعالیٰ کا ایک عظیم ترین احسان یہ ہے کہ وہ بنی نوع انسان کو یقین و اذعان کی ایک ایسی بیش بہا دولت عطا کرتا ہے کہ دنیا کی کوئی دولت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

گزشتہ چرچہ میں ردی تو چل آئی ہے اب جوئی! کہیں بھر پورا آب حیات مست جوئی! پھر یقین ان بنیادی باتوں کے متعلق ہوتا ہے جو انسان کی ہمدی فلاح کئے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے فعل سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق صحیح علم حاصل کرنے کا کوئی ماتخذ دیگر کج تک بھی ایجاد نہیں ہو سکتا۔ نظام عالم میں ان کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ قطعاً آوارہ و آزاد ہے یا اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کرنی ہوگی؟ کیا وہ محض بخت و اتفاق ہی سے عیش پیدا ہو گیا اور اس کو کسی حقیقتہً احمق کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حیات موجودہ کا تعلق حیات آیتہ سے کیا ہے؟ کیا موت ختم محض کا نام ہے یا اس کی حقیقت محض انتقال ہے؟ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا؟ اگر انسان ایک ابدی حقیقت ہے اور موت سے وہ فنا نہیں ہوتا تو بعد الموت اس کو کن احوال سے گزارنا ہوگا؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جب تک ان جیسی بنیادی باتوں کے بارے میں یقین و اذعان پیدا نہ ہو جو جدوجہدِ زندگی اور حرکتِ عمل کی کوئی سمت قائم ہو سکتی ہے اور نہ اس جدوجہدِ عمل میں یکسانیت و استقامت پیدا ہو سکتی ہے، یعنی روحانی لحاظ سے اس کی شخصیت کی تعمیر بگڑ نہیں ہو سکتی۔

نئی دانی تو جاہلی گویمت فاش!

نظر نقش اولیٰ یا بہ نقاش؟

تھوڑی دیر کے لئے تصور کیجئے کہ کسی نبی کی تعلیم موجود نہیں صرف فلسفیوں کی تطبیقات اور انکی روشگاریاں موجود ہیں جو لہم ولا یتلم سے معذور ہیں، "عقل کو تنقید سے فرمت نہیں" بعد میں آئینوالا فلسفی اپنے پیشرو کے خیالات کے تار و پود کو بھیر رہا ہو، فلسفے کے نظامات پیدا ہو رہے ہیں اور فنا ہو رہے ہیں، اس شل کا حامل محض "ایقوری" لذتیت ہے، ایسی حالت میں کیا کسی حق کے متلاشی کو ان چند سوالات کے متعلق جو مثال کے طور پر اوپر پیش کئے گئے، فوراً طینان کی مسرت اور کجی و سکینت حاصل ہو سکتی ہے؟ ہاں، ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں (اور خود غزالی کے ساتھ یہی معاملہ رہا) جو انہیں سوالات میں غلطالپنچیاں تھے اور تلاش و جستجو کی وادیوں میں بھٹک رہے تھے، ان کو روشنی نظر آئی اور پھر وہ اسی روشنی ہی کے ہو گئے، لیکن یہ روشنی فلسفہ یا سائنس کی نہیں تھی بلکہ وہ روشنی دہی تھی جس کی کرنیں شمع نبوت کی لو سے چھوٹی ہیں۔

عاقلاً از بے مرادی ہائے خویش
با خبر گشتند از مولائے خویش!

جیسا کہ ہم نے اوپر بتلادیا ہے کہ کتاب تہاذب میں اہم غزالی نے متعدد موقعوں پر تشریح کردی ہے کہ اس کا مقصد فلاسفہ کی صرف تردید ہے، تحقیق نہیں، ان کے مذہب کی تکذیب اور ان کے دلائل کا بطلان ہے، کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت نہیں، فلسفہ کے بحر و نارسائی کو واضح کرنا ہے اور فلسفیوں کی سفاہت اور بے خبری کا ظاہر کرنا ہے، لیکن اگر طالب "نیم معرفت" کے کچھ جنموں کے لئے اپنے سینے کے دیسچوں کو کھولنا چاہتا ہے، تو غزالی ہدایت کرتے ہیں کہ تعیلک، "کتاب الصبر" و "شکر" سے اس کی کچھ دہریں مل سکتی ہیں یا "کتاب المحبت" یا "کتاب التوکل" کی ابتدا میں "باب التوحید" سے اور یہ سب کتابیں "احیاء" میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمہارے فوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی "کتاب المقصد الاقصی فی اسما اللہ المحسن" میں ملے گی خصوصاً اسما لئے شفق من الافعال کی بحث میں، اگر تم اس عقیدہ کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم ناہلوں کی آنکھ سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔" (الاربعین فی اصول الدین ص ۲۲۰ المطبعة العربية)۔

طالب صادق کے لئے نام کی نشان دہی کتابوں کی طرف مراجعت ضروری ہے، ان کے

مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہو گا کہ امام کی نصیحت و ہدایت یہ تھی کہ :

از گنزد قدوسی نتوان یافت خدا را در مصحف دل میں کہ کتابے بہ ازیں نیست
ستیا حئی دل کن کہ دیارے بہ ازیں نیست دریا و خدا باش کہ کارے بہ ازیں نیست
پیش نظر کتاب تہاد کے اس ایڈیشن کا ترجمہ ہے جس کو مصر کے عالم سلیمان دبیانے کچھ عرصہ
قبل اپنے مقدمے اور حاشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد لطیف جمعی کی کتاب ”تاریخ فلاسفۃ الاسلام“
کے ترجمے سے فارغ ہوا جس کی اشاعت دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حمید آباد سے ۱۹۷۱ء میں ہو چکی تو
میرا خیال ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنھوں نے اپنا امتحانی مضمون فلسفہ اسلام لیا
ہے۔ تہاد کے ترجمہ کی تکمیل ہو چکے چنانچہ میں نے اپنے ایک عزیز عالم دوست مولوی سید احمد
نقوی صاحب کی اعانت سے اس کام کی طرف توجہ کی اور کتاب کے ایک بڑے حصے کے ترجمے سے
فراغت حاصل کی لیکن بعض موانعات کی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی چندانہ قبل ان ہی عزیز کی عنایت
واعانت سے بحمد اللہ یہ ترجمہ تکمیل پاسکا۔ میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ مولوی صاحب کا ہمیشہ قلب سے شکر یہ
ادا کر دل جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے
برابر کے شریک رہے ہیں۔ ادا اپنا بہت سارا وقت عزیز اس میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب
کا قبل سے شکر گزار ہوں میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر ابو نصر خالدی، ریڈ شعوبہ تاریخ، جامعہ عثمانیہ کا
زمین منت ہوں کہ انھوں نے اس سوتے کو شروع سے آخر تک بامعان نظر دیکھا اور اپنے مفید
مشوروں سے میری اعانت کی ۔

سخن گوز بگیا نگی کہ در وہ صدق میان اہل وفا آشنائی از لیست
میں اپنے استاد محترم ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب کا بھی اہمات قلبی شکر گزار ہوں کہ انھوں
نے اس ترجمہ کو اپنے ادارہ ”ڈیوٹیل ایسٹ کچول انٹیٹیوٹ“ سے اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

تو ہے حمد حسن بطفنا پرست
اہل وفا ارباب الصفا ہم
سودائے وفا و صدق را سراپا
صدق بلا غفل و دود بلا زلف

میر ولی الدین
حمید آباد دکن
۲۰ اگست ۱۹۷۱ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ صحیح و حاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالیؒ کی بہت سی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جن سے ان کی بلند پایہ شخصیت کا عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے، مگر مجھے ”کتاب تہافتہ الفلاسفہ“ میں ان کی ایک خاص حیثیت نظر آئی، اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو اس کتاب کا بغیر غائر مطالعہ کرے، خود اس کو محسوس کئے بغیر نہ رہے گا۔

مشیتِ الہی کو اس کتاب کی جب دوبارہ طباعت منظور ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہافتہ کی اس خاص حیثیت کو واضح کرنے کے لئے بعض حقائق کا ذکر کروں۔

میں یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالیؒ اور ان کی تصنیف ”تہافتہ“ دو نو جس صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ بالکل نئے ہوں گے، اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گو یہ بات بعض لوگوں کے نزدیک حیرت انگیز ہو، لیکن وہ شخص جس کا سطح نظر یا فہم حق ہوتا ہے۔ وہ محض عوام الناس کی دہشت زدگی اور ان کے تعجب کے خیال سے اپنی اس رائے سے نہیں ہٹ سکتا جس کی دلیل سے تائید ہوتی ہے، اور اس پر رجعت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔ میں نے اس کتاب کے حواشی میں بعض جگہ امام سے اختلاف بھی کیا ہے، مگر اس اختلاف کا مقصد بغض و بدگمانی نہیں، اور کہیں کہیں انہی حمایت بھی کی ہے مگر اس حمایت کا مطلب محض جوشِ اعتقاد نہیں اور نہ عصبیت ہے، مقصود صرف واقعات اور حقائق کی تلاش ہے اور انہی یافت کا ارادہ، اور وہی مراد میں ہر شخص کے عمل کی تعمیریت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طالبِ نیکی کا مدد کا خواہاں ہوتا ہے۔ فقط

سلیمان دنیا

مورثہ، ۱۱ صفر ۱۳۶۶ھ مطابق ۹ جنوری ۱۹۴۷ء

حیات غزالیؒ

ابو حامد غزالیؒ ۳۸۵ھ میں خراسان کے شہر طوس میں پیدا ہوئے، پچھن ہی میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ان کا دور یتیمی غریبی اور فلاکت میں گزرا۔ ایک صوفی منش بزرگ نے ان کی سرپرستی کی اور ان کو اپنے گھر کے قریب ایک مدرسہ میں داخل کیا، جہاں اکثر طالب علموں کی گذر بسر کا خود مدرسہ کفیل ہوتا تھا۔

غزالی کچھ دنوں یہیں تحصیل علم میں مصروف رہے، پھر حیران روانہ ہوئے، وہاں سے نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین (ضیاء الدین الجونینی) مدرسہ نظامیہ کے پرنسپل تھے۔ ان ہی کی سرپرستی میں امام غزالیؒ فقہ، اصول فقہ، منطق و کلام کی تحصیل کرتے رہے، مگر موصوف کی وفات کے بعد (یعنی ۳۸۵ھ میں) امام نیشاپور سے معسکر کو چلے گئے، کچھ دنوں ہاں قیام کرنے کے بعد بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں ۳۸۵ھ میں ان کو تدریس کی خدمت مل گئی، اس زمانہ میں امام کی علمی شہرت بہت پھیل گئی تھی، اور ان کے حلقہ درس میں تین سو سے زیادہ اکابر علماء شریک رہا کرتے تھے، پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً (۹) سال تک شام و حجاز و مصر کے یاباؤں میں دشت زور دی کرتے ہوئے پھر نیشاپور اور ہاں سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی ۴۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

میں ان کی عالم فانی سے رحلت کے بارے میں وہی کہوں گا جو فرانسس بیکن مشہور انگریز فلسفی المتوفی ۱۶۲۰ء نے کہا تھا: ”میری لوح تو خدا کے پاس پہنچ جائے گی اور میرا جسم منوں مٹی کے نیچے دب جائے گا۔ لیکن میرا نام بہت سی قوموں اور آئندہ نسلوں میں محفوظ رہے گا۔“

غزالی کا تشوہ نما ایسے دور میں ہوا جبکہ دنیا بھر اسلام اختلافات مذاہب کے طوفانوں میں گھری ہوئی تھی، اور ہر جماعت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے، جیسا کہ خدا نے تعالیٰ کا قول ہے۔ **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَئِهِمْ خَبَرٌ**۔ جب اگر اس قدر متقابل و متباہین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب رائیں صحیح ہوں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ”میری امت میں ۳۱ فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ ناجی ہوگا۔“

غزالی اپنی آخرت کو سنوارنے پر حریص تھے، بُرے حشر اور ناموافق روحانی انقلاب سے ڈرتے تھے، آخر وہ کیا کرتے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ تقدیر کو کسی ایک فریق کی جانب مائل ہونے کا نام ہے، مگر حزم و احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ بحث و تفتیش کی جائے نقد و حید کا استعمال کیا جائے، کیونکہ جو معاملہ درپیش ہے وہ یا تو سعادت ابدی ہے یا شقاوت ابدی۔ غزالی نے آخر یہی کیا چننا؟ وہ کہتے ہیں: ”اویان و دل میں عوام کا اختلاف، پھر مذاہب میں ائمہ کا اختلاف ایک ایسا بحر عمیق ہے جس میں اکثر غرق ہو کر رہ گئے، اور بہت کم ہم جوچے ہیں عینفوان شباب سے تو کیا بلکہ ابتداء شعور و احساس سے اس بحر عمیق کی شناوری و غوطہ زنی کرتا رہا، خائف یا بزدل کی طرح نہیں، بلکہ اندرونی گہرائیوں کا کھوج کرنے والے غوطہ زن کی طرح، ہر اندہ میرے میں جو ہر حقیقت کا جو یا رہا، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (سفینۂ عقل) کو چھنسا یا، ہر فرقہ کے عقیدہ کی میں نے چھان بین کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت، اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں تمیز کر سکوں میں نے کسی باطنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کر لیا کہ اس کے باطن کا راز کیا ہے، کسی ظاہری کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگایا کہ اس کی ظاہریت کا حاصل کیا ہے حقیقت فلسفہ سے واقفیت حاصل کرنا چاہتا تھا، اس لئے فلسفی بھی مجھ سے چھوٹ نہ سکا، متکلمین و صوفیہ بھی نہ بچ سکے، میں نے کوشش کی کہ متکلمین کے کلام کی غایت معلوم کروں اور صوفیہ کی صفوت کا بھید اس پر مطلع ہونے کے لئے میں زیادہ حریص رہا، عبادت گزار تو میں نے اُن پر نگاہیں لگا دیں کہ دیکھوں کہ انہیں حاصل عبادت کیا ملتا ہے۔ زندگی جو حالت تعطل میں رہتا ہے اس کی بھی تجسس میں رہا تاکہ معلوم کروں کہ اس کی جزاوت کے کیا اسباب ہیں، حقائق کی دریافت کا سودا میرے سر کے لئے تھی

چیز نہ تھا، یہ میری باہوش زندگی کی ابتدائی زندگی سے وابستہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ میری فطرت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہے، محض میرے اختیار و خواہش سے نہیں، اور اسی ذوق نے میرے دودشباب کے آغاز ہی میں میری تقلید کی زنجیروں کو توڑا اور مجھے موروثی عقائد کے تاریک قیدخانے سے آزاد کر دیا۔

تقلید کی گراں باری اور موروثی عقائد کی چار دیواری سے رہائی، ساتھ ہی مختلف گونا گوں آراء و عقائد پر عالمانہ و تنقیدی نظر کی بے باکانہ جرات کی ذمہ داری جس چیز پر ڈالی جاتی ہے یقیناً وہ تشکیک ہے۔ دوسرے اہم واقعات کی طرح تشکیک کی ابتدائی انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی، یہ انسان کے تحت الشعور میں ابتداء ہے پاؤں قدم رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ اپنے اقتدار کے لئے راہ نکالتی جاتی ہے۔ آخر کار روح انسانی پر اس کا کامل تسلط ہو جاتا ہے کبھی اس اسباب و عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے اسباب اتنے خفی ہوتے ہیں کہ کشفیت کی نظر سے بھی اوجھل رہتے ہیں، رہا یہ سوال کہ وہ اسباب کیا ہیں اور کب پیدا ہوتے ہیں ایسا سوال ہے کہ اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں، اسی طرح غزالی کے بارے میں بھی جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں وہ ان کے اس دودزندگی کے بارے میں مختلف خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کامل عیاد اور جیمس صلیبا کی ایک رائے ہے تو پروفیسر مور کی دوسری ڈاکٹر ڈویر کی تیسری، پروفیسر میکڈانلڈ کی چوتھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام رائیں رجحان بالغیب ہیں، اور غلطی سے متبر انہیں، میرے نزدیک غزالی کی زندگی میں تشکیک کے دو اہم دور ہوئے ہیں: ۱۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا، جیسا کہ اکثر اہل نظر افراد میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک سخت اور تیز تر ہوتا جا رہا تھا، اور عقائد باطلہ کے خن خاشاک

کے لکڑ برق بنتا جا رہا تھا، اسی طرح جیسا کہ اونچے درجے کے فلاسفہ و اہل فکر میں ہوتا ہے۔ غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے آگے متعدد فرقوں کو رکھا، اور ان کے ذہن کے ساتھ مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش ہونے لگے، اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں کے مقابل ایک فرقہ کی طرح رکھ کر، چشیت ایک منصف کے انھوں نے سب سے پہلے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے

موردی قصائد کی بوسیدہ دیوار و عادی اور تمام فرقوں میں سچائی کے موتی کی تلاش کرنے لگے، ان کا شک اس مرحلے میں (اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو) اس بات پر آٹھتا ہے کہ حق کس فریق کیجیسا ہے؟ غزالی نے اس سچائی کی تلاش کے لئے جن چیزوں کو معیار بنایا وہ دو تھیں: عقل و حواس۔
 ظواہر کتاب و سنت۔ اس کے علاوہ ان دلائل و فروع سے بھی انھوں نے مدد لی جو اس زمانہ میں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، جیسا کہ وہ جواہر القرآن میں ایک جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ان کے پاس دلائل بہت متناقض ہیں جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا“ اور اپنا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں ہمارے اس پر خرد نے بار بار لغزشیں کھائی ہیں۔“ ان دلائل کا باہمی تناقض و تضاد اور اتنا زبردست اختلاف قدرتی چیز ہے، کیونکہ ان کی قوت و ضعف اور حق و باطل کے مدارج ایک سے نہیں ہیں۔

فردی تھا کہ غزالی کی توجہ ابتداءً ان کی دلائل کی طرف ہوتی۔ پہلے تو وہ ان کو تنقیدی نظر سے پرکھ لیتے، پھر ان کے مددلات کو جانچتے، کبھی وہ ان دلائل پر اس علم کی سٹخنی میں تبصرہ کرتے جس کو وہ ”یقینی“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: ”کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ درجہ یقین تک پہنچ جاتا ہے، اور اس منزل میں شک کا فورہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ غلطی کا امکان نہیں، غلطی سے امان اسی وقت ملتی ہے جب اس درجہ کا یقین حاصل ہو جائے کہ اس یقین کو اس شخص کی کوشش بھی متزلزل نہ کر سکے جو پتھر کو کوسونا بنا سکتا ہو، یا لاشعی کو سانپ، کیونکہ یہ یقین ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشا دیکھنے کے بعد بھی حساب کے اس اصول سے میرا یقین نہیں ہٹ سکتا“
 باوجودیکہ اس کی قوت و اعجاز پر میرے تعجب کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔“

جب علم غزالی کی نظر میں یہ ہوا تو اب حق کی میزان بھی وہی ہو گئی، جو اس کی طرف رسائی کراتی ہو، اور ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے یقین کے بارے میں اتنے سخت ہوں اور اعتبار و قوت کے لوہے درجہ کے طالب ہوں تو فردی ہو گا کہ صرف عقل و حواس ہی منظور

بارگاہ رہیں، باقی چیزیں رد کر دی جائیں، کیونکہ ان دونوں کے سوا ان کے نزدیک کوئی چیز مطلوب کو ثابت نہیں کر سکتی تھی، اور یہی چیز اس وقت ان کے لئے نصب العین تھی۔

تاہم غزالی عقل و حواس سے بھی کسی باقاعدہ امتحان سے گزرے بغیر مطمئن نہیں تھے، ناکہ یہ معلوم ہو سکے کہ منزل مقصود تک وہ حقیقتاً راہبر بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں، کیونکہ اب وہ ان کی قوت میں بھی کمزوریاں محسوس کرنے لگے تھے۔ فرماتے ہیں: ”شک کرتے کرتے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ محسوسات بھی کسی پر اس علم کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی قوت کا بھی یہہ حال ہے ان کے بھر دوسرے پر ہم کسی نتیجہ کی طرف نکل کر بعض وقت راستہ ہی سے لوٹ جاتے ہیں، مثال کے طور پر حقیقت بصارت کو پہنچنے جو سب سے زیادہ قوی اور قابل اعتبار حس سمجھی جاتی ہے، وہ سایہ کو محسوس کرتی ہے تو ساکن اس کی حرکت کا اس کو احساس نہیں ہو سکتا، صرف تجربہ و مشاہدہ عقلی ایک گھڑی بعد اس کی تردید کر دیتے ہیں، اب کہیں معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے، تو اس کی حرکت دفعۃً نہیں ہوتی، تدریجی ہوتی ہے، اس لئے سایہ کو ساکن تو نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ برہ حق باور کرتی ہے۔ آنکھ تارے کو دیکھتی ہے تو اس کا جرم اس کو ایک دینار کے برابر محسوس ہوتا ہے، حالانکہ ہندسی دلائل بتلاتے ہیں کہ تارہ زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔ یہ سب محسوسات کی حکومت کا حال، حاکم حق ایک فیصلہ کرتا ہے، پھر حاکم عقل اگر اس فیصلہ کو قلعہ ذکر دیتا ہے، پھر اختلاف بھی ایسا کہ تسلیہ فرم کئے بغیر چارہ نہیں۔“

اسی طرح حواس کی قوت پر سے غزالی کا بھر دسا اٹھ گیا، اب امتحان کے لئے عقل کی باری آئی، لکھتے ہیں: ”محسوسات مجھ سے کہتے ہیں کہ تم کس چیز پر اعتبار کرتے ہو؟ عقل پر، تم کو کیا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا بھی ہماری ہی طرح حشر نہ ہو، تم تو ہم پر بھی اسی طرح اعتبار کرتے تھے، مگر حاکم عقل آیا اور اس نے ہمارے فیصلوں کے ورق چاک کر دیئے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تم ضرور ہمارے فیصلوں پر مہر تصدیق لگا دیتے، لیکن خدا سوچو تو کیا اس حاکم کا بھی کوئی بالاتر حاکم نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ اس کو ہم پر بالادستی حاصل ہے، تو کیا وہ بھی اس کے فیصلوں کی کبھی اوتیسی ہی تکذیب نہ کرے گا جیسا کہ وہ ہمارے فیصلوں کی کرتا ہے، اور اس کی قوت محسوس نہ ہونے کے باوجود اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔“

لگے غزالی لکھتے ہیں: ”شعور نے اس کے جواب میں تھوڑا سا توقف کیا، نیند میں راحت سکون ہی میں دل اس کے دلائل کی تائید کی طرف مائل ہو گیا، پھر وہی صبی آواز میرے کانوں میں آنے لگی گویا وہی محسوسات مجھ سے کہہ رہے ہیں! کیا تم سوتے میں خواب نہیں دیکھتے؟ کیا مختلف واقعات و مرئیات کا وہاں نظارہ نہیں ہوتا، اور ان کے اثبات و استقلال کی تم کو ایک عارضی اور مبہوم سی توقع نہیں ہو جاتی؟ تم سمجھتے ہو کہ تمہاری یہ لذتیں یا تمہارے یہ آلام مستقل ہیں؟ مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو یہ تمام عیش و مسرت یا سادی تکلیف و رنج سب پاؤں ہو جاوے جاتے ہیں، گویا ریت پر بنے ہوئے قلعے تھے جو زمین پر آسے، پھر تم جس چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر بھروسہ کرتے ہو کیا وہ خواب کے مقابلے میں بہت زیادہ پائیدار چیز ہے؟ کیا اس کے عیش و نعم اس کے رنج و عذاب کو بھی کچھ ثبات و دوام حاصل ہے؟ کون ضمانت دے سکتا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں؟ کیا ممکن نہیں کہ تم پر کوئی اور ایسی حالت طاری ہو جائے جو تمہاری اس نام نہاد بیداری کو بھی خواب ہی کی ایک قسم ثابت کر دے، اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو تو یہ عیش و خورندگی جس کے مزے تمہارے دلوں کو موہ لیتے ہیں، داستانِ پارینہ کے خیالی مزے معلوم ہونے لگیں، اور اس کے خوف و رنج کا نہیں ویسے ہی احساس ہونے لگے جیسے کسی افسانہ کے ہیبت ناک واقعات سن کر تم پر لرزہ طاری ہو سکتا ہے۔ شاید ممکن ہے کہ یہ حالت وہی ہو جس کو صوفیہ ”احوال“ سے تعبیر کرتے ہیں اور ممکن ہے یہ حالت موت ہو، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

”انسان نیام اذا مات و افاضت بھا“ (لوگ سو رہے ہیں جب مرتے ہیں تب جاگ اٹھیں گے) جب یہ خیالات میرے دل میں گزرنے لگے اور شعور میں جاگزیں ہونے لگے تب میں اپنا اطلاع سوچنے لگا، مگر کچھ سمجھائی نہیں دیتا تھا، سوئے اس کے کہ پھر اسی دلیل و برہان کے سلسلہ کی آزمائش کر دوں اس دلیل و حجت کی تشکیل علومِ اولیہ کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر حرجِ کامل ان اصول ہی سے اٹھ رہا تھا تو ان دلائل سے کیا اشغفی حاصل کر سکتا تھا؟ پس میں مضبوطی کیا جوں جوں دعاؤں کے مصداق ہاں سوچنے میری پریشانی میں اضافہ کر دیا، اس قسم کی جست پریشانی جس کو ”سفسطہ“ سے تعبیر کیا جاتا ہے مجھ پر تقریباً دو مہینے طاری رہی :-

یہ غلطی کے قیام تہذیب کا دوسرا حصہ ہے جس میں شک نے شدت کی کیفیت پیدا کر لی تھی اس
دو میں غلطی کسی چیز سے ظہور نہیں تھے بلکہ عقیدہ کی پابندی مان کے لئے گویا اسے نہ کوئی دلیل
ان کے عمل میں شکی کی پورسکلن پہرہ اگر کتنی تھی اور نہ کوئی حجت اس شک کی تیزی کے
آگے تک مقاومت نہ کتنی تھی بلکہ زیادہ عرض نہیں گذر کہ خدا کی رحمت جنبش میں آئی اور
اُس نے ان کی دھجکی کے لئے پادست شفقت آگے بڑھایا اور انہیں اپنے سارے غلطو
میں لینے کے لئے آمادہ ہو گئی مگر تاہم یہ بھی جیسا کہ اس کی ہمیشہ سے عادت ہے کہ کبھی پانک
نہیں جاتی رحمت الہی پہلے تو اپنی چمک دکھلاتی ہے مگر ایک قسم دلوں سے وہ پہلے تو
نظر کو ہری ہے مگر پھر بخشن اور ہاں تک کہ بولتا پڑتا ہے

جلی اک کو نہ گئی آنکھ کے کئے تو کیا

بات کرتے کہ میں لہر تہذیب تفریحی تھا

آخر کار غلطی کو اس رحمت الہی نے جس کے لئے وہ بہت بیتاب تھا اپنے آغوش رحمت
میں لے لیا اور ان کو ہر تکسین کا سالن عطا کیا جس کا حصول کسی اور مذہب سے ممکن ہی نہ تھا۔
وہ لکھتے ہیں:-

• اب میرا شعور موت و اعتدال کی پُر خباب سطح پر آ گیا ہے..... دو ہین کی مدت
..... یہ قابل بیان ہے گا کہ وہ تھا یہ اس شدت تشنگی کا وہ تھا جس نے
میری طلب میں حقیقت کی روح پیدا کر دی اور حقیقی مسرت کے جام کبیرے سے چٹھوں سے
لگا دیا، اس کامیابی و فائز لڑی کے پیدا کرنے میں کسی دلیل و دہان نے حصہ نہیں لیا، نہ کسی
منجج و کافیہ بند کلام کی سحر گیس وقت نے، اس تکسین و اعتدال کے پیدا کرنے میں جس کا حصہ
بادہ نور الہی تھا..... وہ نور الہی..... جو علوم و معارف کے
تجربوں پر ہم کو دسرس و فلما ہے اور جو انسانی سینہ میں وہ وسعت و فراخی پیدا کرتا
ہے جو کسی دلیل و حجت سے ممکن نہیں۔

تہذیب غلطی اس کو بھی غلطی کی کامیابی کی ایک قسم سمجھتے ہیں کیونکہ اسکی مقصود میری تہذیب
نہیں جو باوجود اپنی شکست کے یہ ہے ہاں بے جانے کے قابل ہے ایک جذبہ میں وہ تحت تشویر

کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ علم یقینی کی طرف پہنچا کا ایک وسیلہ ہے۔ بشرطیکہ اس کے استعمال کا طریقہ درست ہو،

اس طرح غزالی شک و تردید کے چکر کو جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا توڑ چکے تھے اور ضرورت عقلی کی میزان ان کے ہاتھ آگئی تھی، اب فرقوں کے بارے میں شک رہ گیا تھا کہ کونسا فرقہ حق پر ہے، ابھی وہ اس جہم کو طے نہ کر سکتے تھے، مگر جو میزان کہ ہاتھ آگئی تھی اس کے ذریعہ ان مشکلات کے نبٹنے میں کوئی دشواری نہ تھی، اس لئے وہ آگے بڑھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”جب خدا نے مجھے اس مرض سے شفا دی تو میں یہ اندازہ کرنے کے قابل ہوا کہ حقیقت کے متلاشی چارہ ہی گروہ کو قرار دیا جاسکتا ہے: ۱۔ متکلمین جو اپنے آپ کو اہل نظر و فکر بھی کہتے ہیں ۲۔ باطنیہ جو اپنے آپ کو فرقہ تعلیمیہ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ امام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے ابتدائی فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فلاسفہ جو اپنے آپ کو اہل منطق و حجت بھی کہتے ہیں، ۴۔ صوفیا جو اپنے آپ کو ارباب کشف و شاہدہ و مقررین بارگاہ سعادت سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم یعنی علم کلام کی جانچ اوروہ بارہ نظر پر آمادہ ہوا، اور اس کے محققین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری دیکھ بھلی کے لئے اس وقت موزوں ثابت ہوا، یہاں میرے اشہب قلم نے بھی جولانیاں دکھائیں، مجھے مقلد اور کٹھن میں نے بھی اس علم میں تصنیف کیں، گو اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے تشفی ہو سکتی ہے۔“

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غزالی اس کی کسی قدر تشریح اس طرح کرتے ہیں: ”ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس علم کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقائد کی بنیاد و کتاب و سنت قرار دیتا ہو، ادویہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیروں سے اس کا عقیدہ چٹنی ہونے سے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف یوٹس کھدے ہیں، یا یہ مقصد ہے کہ جس شخص کا سیدہ عقیدہ اسلام کے نور سے خالی ہے اس میں یہ ابدی نورانیت پیدا کرے۔ مگر تو کلم کلام کا یہ صفت اور نہ اس سے یہ ممکن ہے کیونکہ اس کے پاس جتنے بھی تھیلے ہیں سارے کے سارے

بیرونی ساخت کے ہیں۔ اور اس کے حامل اپنی دلائل و مسلمات کے ہتھیار لیکر لگے بڑھتے ہیں، جو بسا اوقات دھوکا دے دیتے ہیں، اور تار عنکبوت کی طرح کمزور اور جلدے ثابت ہوتے ہیں۔ متکلمین کی زیادہ تر توجہ مخالفین کے تناقضات و اختلافات یعنی ان کی کمزوریوں کی تلاش میں ہی صرف ہوتی رہتی ہے اور انہیں کے مسلمات و مفروضات کی مدد سے وہ حجت و برہان کا سامان حاصل کرتے ہیں۔“

یہ ہے علم کلام کا منشاء و فائدہ جو غزالی نے بتلادیا، لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ مذہبی حقیقت کا ایسا ادراک جس کی عقل سے بھی تائید ہوتی ہو یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسلک اصولوں کی طرح مضبوط ہو جائے، ان دونوں مقصدوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے غزالی علم کلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”جو شخص کہ سوئے ضرورت عقل کے کسی چیز کو قطعاً تسلیم نہیں کرتا اس کے حق میں اس کا نفع تھوڑا ہے، میرے لئے بھی یہ ناکافی ثابت ہوا، اس سے میری کوئی شکایت رفع نہ ہو سکی۔۔۔۔۔۔ اختلافات مذاہب میں حیرت کے تاثر کو رفع کرنے میں بھی وہ ناکام ثابت ہوا، کوئی تعجب نہیں کہ میرے سوا اور بھی لوگ اس سے اسی قسم کا گمان رکھتے ہوں، ان بعض لوگوں کے لئے اس کی افادیت ممکن ہے مگر یہ فائدہ زیادہ تر تقلید کی قسم کا ہے، اسے آرمیات میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے صرف واقعہ کا اظہار مطلوب ہے، اس علم کی تخلیق و ابطال قطعاً مقصود نہیں۔ استفادہ کرنے والوں کے ظرف مختلف ہوتے ہیں، بہت سی دوایں ہوتی ہیں جو ایک کو نفع دیتی ہیں تو دوسرے کو ضرر۔“

جیسا کہ ظاہر ہوا غزالی علم کلام میں تصنیف و تالیف کے بھی مالک ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا اعتراف ہے کہ یہ ان کے مقصد کے لئے ناکافی سامان ہوتا ہے اس سے ان کی تسکین نہیں ہو سکتی۔

ان لوگوں کو جو علماء و سلف کے احوال سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں میرا یہ بلو مشورہ ہے کہ انہیں کسی شخص کی طرف کسی رائے یا عقیدہ کو منسوب کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیے، محض اس بنیاد پر کہ اس نے اپنی کسی تصنیف میں اس کا اظہار کر دیا ہے، ایسی ہی اس تاخیری اور پختہ خیال ہے۔ انہیں چاہیے کہ مصنف کے ماحول کا بھی مطالعہ کریں جس میں

وہ بوقت تصنیف گھرا ہوا تھا اور غور کرنا چاہیے کہ کیا وہ اس کتاب کو اپنی ذاتی اور آخری رائے قرار دیتا ہے یا اس کی تحریر میں کوئی اور محرک بھی کام کر رہا تھا۔

متکلمین کے بعد غزالی نے اپنی توجہ فلسفیوں کی طرف پھیری تاکہ ان کی جانچ کرے خیال رہے کہ فلسفی وہ لوگ ہیں جو اپنے علمی مسلک کی بنیاد عقل پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ غزالی نے صرف ان بحثوں کو ہاتھ لگایا ہے جن کا تعلق مذہب سے ہے، یہاں عقلی مسائل کے ان شعبوں کا ان کو علم ہوا جو مذہب کے مسئلہ اصول کی بیج کنی کرتے ہیں مگر بنظر تعمق دیکھنے سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ کی آراء میں کثیر اختلافات موجود ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

” ارسطو نے اپنے ہر ایک پیش رو کا رد لکھا ہے، حتیٰ کہ اپنے استاد کا بھی جو افلاطون

الہی کے نام سے مشہور ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے:

” افلاطون میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر میں سچائی کو زیادہ دوست رکھتا ہوں۔“ اس نقل سے ہمارا منشاء فلسفیوں کے مسائل و آراء میں عدم استقلال ثابت کرتا ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر ظنیات پر ہوتی ہے۔“

مگر بہت جلد غزالی نے اس بات کو پایا کہ اس پھر و خرد کو اس راہ میں بے شمار ٹھوکریں لگتی ہیں۔

الہیاتی مسائل کا حل کر لینا اسالیب عقلیہ کے لئے آسان بات نہیں ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

” ہم واضح کرتے ہیں کہ فلسفیوں نے ان عقائد کی صحت کے لئے برہان منطقی سے مادہ قیاس کی جو شرط قائم کی ہے، اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں جو مہربان پیش کی ہیں اور جو طریقے کہ منطقی جزئیات اور ان کے مقدمات میں انھوں نے ایسا غوجی و قاطیغور قیاس میں قائم کئے ہیں ان میں سے ایک کو بھی وہ علوم ما بعد الطبیعیات میں استعمال نہ کر سکے۔“

اسی طرح غزالی لکھتے ہیں: ”کہاں ہے وہ شخص جو کہتا ہے کہ ما بعد الطبیعیات کی دلائل ہندسی دلائل کی طرح ناقابل تعارض ہیں؟“ اور جب تک کہ ما بعد الطبیعیات

کی دلائل کی توضیح ریاضی کے ان حدود تک نہ پہنچ جانے جن کو غزالی مشروط سمجھتے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہو سکتیں، اسی بنیاد پر غزالی نے فلسفیوں کا پوچھا کیا ہے اسی دو میں کتاب تہافتہ بھی حوالہ قلم کی ہے۔

اس کے بعد غزالی کی توجہ فرقہ تعلیمیہ کی طرف ہوئی جو کہتے ہیں کہ "محض عقلی بنیادوں پر غلط باتوں پر ایمان نہیں لایا جاسکتا نہ عقل سے دینی حقائق کا انساب ہو سکتا ہے" اور اسی فیصلہ کی بناء پر غزالی بھی عقلی کے امتحان کی خواہش کرتے ہیں، اور اس حد تک تو گویا یہ فرقہ غزالی سے متفق الرائے ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دینی قضایا کو یقینیات کے لباس میں ظاہر کرنے کا آخر وسیلہ کونسا ہے؟ کیا امام معصوم سے جو حقیقت کے سرخشمہ سے راست تعلق رکھتا ہے، ہماری نقل و روایت عمومی حیثیت سے بھی تنفی بخش ہو سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر پر غزالی کافی بحث کے بعد بتلاتے ہیں کہ یہ لوگ بھی حقیقت میں دھوکے ہی میں مبتلا ہیں، امام معصوم جس کو وہ فرض کرتے ہیں محض ایک خیالی تصویر ہے۔ جس کا واقعات سے کوئی تعلق نہیں ان کے خلاف بھی غزالی نے متعدد دلائل پیش کیے ہیں۔

اب جو تھا فرقہ رہ گیا یعنی صوفیہ جو کشف و معانیہ پر اعتبار رکھتے ہیں اور عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور اس کے ذریعہ لوح محفوظ کے اسرار غیبی پر اطلاع و دست رس کے مدعی ہیں لیکن اس کشف و معانیہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ علم و عمل ہے پھر غزالی اس کی توضیح کرتے ہیں اور اپنی ذات سے اس کی تطبیق کرتے ہیں، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں "میں نے بہت بڑے جاہ و مرتبہ کو خیر واد کہا اور زندگی فانی کی عارضی مسرتوں کو جو اس وقت مجھے بلا تکلیف حاصل تھیں کسی اہم مقصد کی تلاش میں جواب دے دیا، اجتماعی لذتوں سے اس وقت کنارہ کش ہوا جبکہ ان کے حصول میں میرے لئے کوئی مزاحمت نہ تھی۔"

اسی لئے غزالی دشت و بیاباں میں نکل پڑے، کبھی شام کی طرف گئے کبھی صبح کی طرف، تیسری مرتبہ وہ مہر گئے، کیونکہ اس وقت انھوں نے خلوت گزینی و عزلت نشینی کو نصب العین بنالیا تھا، تاکہ اس صوفیانہ طریقہ کو آزمایا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ "اس دار

غرض کی لذت سے کنارہ کش ہو کر قلب کو طرفہ مال کیا جائے اور اپنی پسندیدہ توجہ کو اللہ کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ فتنہ اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک کہ جاہ و مال سے منہ نہ پھیر لیا جائے اور علوم کی محبتوں سے گریز نہ کیا جائے اور اپنے دل کو دینی حلال کی طرف لایا جائے جس میں کسی چیز کا علم اور حدود و ضوابط برابر معلوم ہوں۔

ان کے طریقہ عمل کی آتہا یہ ہے کہ اپنے آپ کو کسی تنہائی میں عزت نشین کر لیا جائے جہاں عبادت الہی فراموش و غافل کی قسم سے انجام پاتی جائے اور قلب کو ہر بات سے غالی و غافل کر کے توجہ میں یکسانیت پیدا کی جائے پھر اگر خدا کی طرف توجہ ہو جائے اس طرح کہ شروع میں زبان پر اللہ کا نام برابر جاری رہے اور قلب و ذہن کا غور رکھتے ہوئے اس کی مشق برابر بڑھاتی جائے یہاں تک کہ حالت یہ ہو جائے کہ زبان سے ذکر ختم کرنے پر بھی دل اس کو ختم نہ کرے یہاں تک کہ نقطہ سے جھوٹے ہوئے دل میں صرف معنی کا تصور چھنے لگے آخر کار فقط و فکر کا تصور اپنے مفہوم کے تصور کو جیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا بائیں دیکر خدمت ہو جائے اس حد تک تو کم کو اپنے اختیارات محسوس نہ ہوں گے اس کے بعد معلوم ہو گا کہ اب تمہارے کوئی اختیارات نہیں رہے سوئے اس کے کہ تم دفع شہوات اور اذکار و اسرار پر قادر ہوتے جا رہے ہو جب اس سے بھی لگے تمہارے اختیارات ختم ہوتے معلوم ہوں گے تو اس وقت کا تقصیر انتظار کرنا چاہیے جبکہ تم پر غیبی فتوح ظاہر ہونے لگیں بطوریکہ کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یمن فتوح کا ایک جزو جو انبیاء پر ظاہر ہوا..... اس منزل میں تو اولیاء اللہ کے بے شمار موافق ہیں یہ ہے صوفیاء مسلک جس کے طریقہ بہتر ترتیب تصویر تصفیہ و تجلیہ پھر استعداد و تہذیب ہیں۔

توضیح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل گناہوں کے میل کیوں سے پاک کیا جاتا ہے پھر طاعت و عبادت سے مستقل کیا جاتا ہے تو اس کی طرح چلا پاتا جاتی ہے، لوح محفوظ سے اس پر انعکاس اور ہونے لگتا ہے یہی وہ علم ہے جس کو ”علم لدنی“ کہا جاتا ہے جس کا اس آیت قرآنی میں ذکر ہے کہ ”وَاتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا“ (اس کو ہم نے اپنے پاس سے علم عطا کیا) خدا کے اس کلام میں کہ ”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ“

جو خاصے ذہن ہے اس کے لئے مشکلات سے نکلنے کا راستہ بنایا جاتا ہے، اور اس کو اس طرح روزی دی جاتی ہے کہ وہ خود بھی اعجاز نہیں کر سکتا (لفظ تدق کی صوفیہ علم بغیر تعلیم کی تفسیر کرتے ہیں۔)

غزالی نے اسی طریقہ سے اپنے آپ کو آگایا اور اسی سے ان کے دل کو صفائی و تنویر حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ کہتے ہیں: "ان غلوں کے اختلا میں مجھ پر بہت سے امور کا انکشاف ہوا، جن کا شمار نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر و قدر کرتے ہوئے لکھتا ہوں تاکہ ہر طالب کو نفع پہنچے اسی سے مجھے معلوم ہوا کہ حقیقی راہ پر چلنے والے اس میں صوفیہ ہی ہیں، اور ان ہی کی سیرت قابل تقلید ہے، ان ہی کا مسلک منزل مقصود تک راہبر ہو سکتا ہے، ان ہی کے پاکیزہ اخلاق قابل پیروی ہیں، اگر تمام دنیا کے عقائد و عقائد کی حکمت و اسرار شریعت کے جاننے والوں کا علم ہی جمع کیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے بہرہ کوئی نمونہ پیش کیا جاسکے، تو یقیناً یہ بہ ناممکن ہے، ان کی تمام حرکات و سکنات خواہ ظاہری ہوں یا باطنی چراغ نبوت سے کسب فیضان کی ہوئی ہیں، اور اس نور کے ماوراء اس عالم میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے فیضان حاصل کیا جاسکے، وہ اپنی پیدائش میں ہی ملائکہ اور ارواح انبیاء کا شاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔"

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چلا جس کے وہ جتنی تھے، ان کی روح نے وہ اور اک حاصل کیا، جس کے بعد لغزش کی گنجائش کم ہے۔

اور اس طرح غزالی نے اس شک سے چھٹکارا حاصل کیا جو فرقہ ناجیہ کی معرفت کے گرد گھوم رہا تھا اور اس شک سے رہائی حاصل کی جو یہ ابن حقیقت کی پہچان میں حائل تھا اور اسی دو امور اس کے بعد کی تصنیفات کے اندر غزالی اپنی اصلی شکل میں نظر آ سکتے ہیں اور ان کی مستقل اور آخری آبادی و انکار کا کچھ بھی اس میں لکھا جاسکتا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف ان کی اپنی تصویریں پیش کر سکتیں، ان کے اس زمانے کی تحریروں کی صحت پر کمال بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ خود صریح حقیقت سے آشنا کی اور اس کی تلاش کے فرقہ کو واضح کرتے ہیں اور غلو و افراط پر نکادہ کرتے ہیں، ان کے نزدیک لوگ اپنی ذہنی استعداد کے لحاظ

سے مختلف مدارج رکھتے ہیں۔ اور مذہب ایسا وسیع میدان ہے جس کے اندر بکثرت انسانی جماعتوں کا وجود ہوتا ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ سب بلحاظ فکر و بصیرت ایک سے ہوں ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذہنی قوی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقائق کی تصویر دل پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ عوام جن کی ذہنی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون اپناتے ہیں۔

۲۔ خواص، جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روشنی سے بہرہ مند ہیں۔

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو اہل جدال کہنا چاہیے کیونکہ یہ

مجادلہ پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواص کا ذکر سنئے میرا سلوک ان سے اس طرح ہوتا ہے کہ انہیں مقدارِ بصیرت کا علم پیش کرتا ہوں۔ اور معیارِ حسن و قبح کو ان کے آگے دکھاتا ہوں۔ تو ان کا اندبند بن رنج ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تیز کر کے قتل پالیتے ہیں ان لوگوں میں تین خصلتیں ہوتی ہیں۔

تیز ذہن، قوی ادراک ہوتے ہیں اور یہ فطری عطیہ اور جلی ملکہ ہے، اس کا اکتساب ناممکن ہے ان کا باطن تقلید یا تعصب مذہبی سے (جو موردِ وثی و سماعی مسائل پر ذہن کو مرکوز کر دیتا ہے) خالی ہوتا ہے کیونکہ مقلد کسی بات پر کلام نہیں دھرتا، اور کند ذہن اگر ایسی باتیں سنتا بھی ہے تو سمجھ نہیں سکتا۔

وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں میزانِ حقیقت کا آشنا ہوں، اگر کوئی شخص تم کو خدا داں نہ سمجھے تو تم سے وہ علمِ حساب حاصل بھی نہیں کر سکتا۔

رہ گئے سادہ ذہن یعنی عوام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں بوراک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ یہ راہِ ہدایت کی طرف موعظت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل بصیرت حکمت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاتے ہیں اور مجادلہ پسند لوگوں سے تو مجادلہ ہی بہتر ہوتا ہے، مگر اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ احسن طریقہ سے ہو، انہی تینوں اصول

کو قرآن حکیم میں اس طرح پیش کیا گیا ہے: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" اس آیت میں گویا کہ یہ بتلایا گیا ہے کہ حکمت کے اصول سے بلائے جانے کے قابل ایک گروہ ہوتا ہے، موعظت سے ایک گروہ کو بلایا جاتا ہے، اور مجادلہ سے ایک گروہ کو، حکمت کی غذا سے اہل موعظت کی پرورش کی جائے تو انہیں تقبل ہوگی جیسا کہ پرند کا گوشت شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے۔ اگر اہل مجادلہ کے ساتھ اہل حکمت کا سامنا کر لیا جائے تو انہیں اس سے بیزاری پیدا ہوگی، جیسا کہ متجاوز سن بچہ کو ماں کا دودھ بھی موافق نہیں آسکتا، اگر اہل مجادلہ کے ساتھ مجادلہ کیا جائے مگر غیر احسن طریقہ پر ہو تو اس کی مثال ایسی ملے گی جیسے کسی بدوی عرب کو روٹی کھلائی جائے جو صرف کھجور کی غذا کا عادی ہے، یا کسی شہری کو محض کھجور کی غذا پر رکھا جائے، حالانکہ وہ روٹی کا بھی عادی ہے۔

اہل مجادلہ ذہنی اعتبار سے تو عوام سے کسی قدر اونچی سطح پر ضرور پہنچتے ہیں لیکن ان کی ذہنیت میں کافی نقص ہوتا ہے، ان کی فطرت کمال کی طرف مائل ضرور ہے، مگر ان کے باطن میں خبیث و عناد اور تقلید و تعصب ہوتا ہے، اور یہی چیز ان کے لئے بورا کی حقیقت سے مانع ہے، کیونکہ یہ معنات ان کے دل پر ٹھپتہ بن کر بیٹھتی ہے جس کی وجہ سچائی سے ان کا دل گریز کرتا ہے، ان کے کمان اس سے نفور کرتے ہیں، مگر آپ انہیں مطلق و مدارات سے حق کی دعوت دیجئے، تعصب و عناد سے ہٹ کر انہیں نرمی سے سچائی کی طرف بلائیے تو وہ آبائیں گے یہی مجادلہ احسن ہے، جس کی قرآن شریف میں ہدایت کی گئی ہے۔

اس اعتبار سے غزالی یہ بتلاتے ہیں کہ ذہنی اعتبار سے لوگوں کے درجات متفاوت ہوتے ہیں اور اسی جماعت انسانی میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جس پر حقیقت کے دوزخ مخفی رہتے ہیں، کیونکہ ان کی قوت مدد کہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی، اسی لئے شریعت نے حکم دیا ہے کہ لوگوں سے گفتگو کرو تو ان کے عقول کے لحاظ سے کرو، حدیث شریف بھی ہے کہ "خاطبوا الناس علی قدر عقولهم اتريدون ان يحجب الله ورسوله" (یعنی لوگوں سے ان کی عقل کے انداز سے گفتگو کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ خدا اور رسول چھپ جائیں) اس حدیث کو غزالی نے اپنی کتابوں میں اکثر پیش کیا ہے۔

اپنی اس صراحت پر مزید استدلال کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں "مذہب جو ایک مشترک نام ہے، تین درجہ میں تقسیم ہے :

- ۱۔ ایک تو وہ جس کے ساتھ مناظروں اور مجادلوں میں تعصب سے کام لیا جاتا ہے۔
- ۲۔ وہ جو عملی تعلیم و ارشاد کے ساتھ ملتا ہے۔
- ۳۔ وہ جس پر اسی اوقات تک اعتبار کیا جاتا ہے، جب تک کہ نظریات بھی اس کا تقاضا کریں اور ہر کمال کے لئے اس اعتبار سے تین مذاہب ہیں :

معنی اول کے لحاظ سے جو مذہب ہوتا ہے وہ آباد و اجداد کے تخیلات کا آئینہ دار ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ استاد یا اہل وطن کے معتقدات ذہنی کا علمبردار جغرافی یا تعلیمی اختلافات کے ساتھ اس میں بھی رنگارنگی کا پیدا ہو جانا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص معتزلہ کے شہر میں پیدا ہوتا ہے، یا کوئی اشعری، یا شافعی، یا حنفی کے وطن میں تو اپنے سن شعور ہی سے وہ خود کو اپنی جماعت کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور پاتا ہے، پھر ساتھ ہی تعصب بھی اس کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرے کی غلط، اس طرح کہا جائے گا کہ فلاں اشعری یا معتزلی، یا شافعی، یا حنفی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان کے عقائد میں پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ معاملات ظاہری میں بھی وہ اپنے ہی مہنام فرقہ کے ساتھ تعالیٰ جذبات رکھے گا، جیسا کہ بادیہ نشین عرب قبائل میں ایک ایک قبیلہ کا فرد اپنے ہی قبیلہ کے افراد کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرا مذہب یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدے و ہدایت کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تلقین کی جاتی ہے، پھر ایک ہی اصول پر بس نہیں کیا جاتا، بلکہ طالب ہدایت کے ظروف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ طالب کے درجہ فہم و ذکا کا خیال رکھا جاتا ہے مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے، یا کوئی کھنڈہن اور درشت فطرت طالب آجائے اور اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو کسی مکان میں محدود نہیں ہے نہ وہ داخل عالم ہے نہ خارج عالم ہے، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، تو کوئی تعجب نہیں کہ وہ خدائے تعالیٰ کے وجود ہی سے انکار

کر بیٹھے ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر متمکن ہے کوہ اپنے بندوں کی پیدائش سے راضی رہتا ہے ان سے خوش ہو سکتا ہے ان کے اچھے عملوں کا اچھا بدلہ اور اچھی جزا دیتا ہے تو اس پر اس کا کیسا اچھا اثر ہوگا۔

ہاں کبھی یہ بھی ممکن ہے کہ طالب کی تعلیمی حیثیت کے لحاظ سے بعض اونچے درجہ کی باتیں جن میں سچائی کی روح ہوتی ہے اس کے فہرذ کل کے لئے زیادہ نامانوس ثابت نہ ہوں، ایسے وقت تعلیم و ہدایت کا دوسرا رنگ بھی ہو سکتا ہے۔

تیسرا رنگ: جس کا حامل اپنے عقیدہ کو خدا اور اپنے درمیان ایک راز سمجھتا ہے جس پر سوائے خدا کے کوئی واقفیت نہیں رکھتا، اپنے کسی خاص محرم راز کے سوائے اپنا مافی الضمیر وہ کسی کو نہیں بتلاتا یا کسی ایسی ہی بہتی کو وہ راز دہنا سکتا ہے جس کو وہ اس درجہ کے قریب سمجھتا ہے، اور اس راز کا دانا ہونے کی اہلیت اس میں پاتا ہے اس کی ذکاوت اور رشد طلبی کی قابلیت پر اس کو بھروسہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے اس حامل راز کی صلاحیت کی شرائط بتائی ہیں جن کا پہلے بھی ذکر ہوا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی سادہ ذہن والوں سے خدا کے بارے میں وہ کلام کرنا چاہتے ہیں جو ایک ذی فہم و بصیرت افراد کے ساتھ گفتگو سے الگ ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت کی تصویر مختلف پیراؤں میں کھینچتے ہیں جس کو وہ صلاحیتوں اور استعدادوں کے فرق مراتب کی بنیاد پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اس طرح ان کے اس دود میں بھی (جسے قدور اطمینان و کشف کہنا چاہیے) لکھی ہوئی کتابوں اور مقالوں سے ان کی آراء کی عکس کشی نہیں ہو سکتی، تاکہ ان کے حقیقی خیالات کی تحدید کی جاسکے۔

اس کے بعد ہمارے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ غزالی کے عرصہ زندگی کو تین دوروں میں تقسیم کریں :-

پہلا دور، جو شک کی ابتداء سے پیشتر کا دور ہے۔
دوسرا دور، جو شک یا کش مکش ذہنی کا دور ہے۔

تیسرا طمانیت و سکون کا دور

پہلا دور جو شک سے پہلے تھا وہ ناقابلِ تفحص ہے، اس دور میں وہ طالب علم تھے بھنگی فکر کے اس دور پر جو انہیں کسی مستقل رائے کے قائم کرنے کے قابل بناتا وہ پہنچ نہ سکے تھے۔ ان ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شک نے انہیں غفوانِ شباب کے دور ہی میں آگلیا تھا۔

وہ گیارہ سو اور تو اس میں سے بھی شک کے شدید دور کو الگ کر دینا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ کسی نقطہ پر نہیں پہنچ سکے، البتہ شک خفیف کا دور ہمارے لئے قابلِ بحث ہے، اس کا عرصہ بھی طویل ہے، کیونکہ سنِ رشد کے آغاز سے تصوف و اہتدا کی روشنی حاصل کرنے تک اس کا تسلسل باقی رہا ہے ہم نے جیسا کہ بتلایا ہے کہ اس دور میں علمِ کلام پر غزالی نے کتابیں لکھی ہیں، اور فلسفے نیز مذہب باطنی پر تنقید کی ہے، اور نیشاپور و بغداد کے مدرسوں میں معلمی کے فرائض انجام دینے میں حیرت انگیز جہیز یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش میں ہر گرداں و مانع نے اس زمانے میں ایسی تصنیفات پیش کی ہیں جو حقیقت کے مدعا پر ایجابی نقطہ نظر سے بحث کرتی ہیں، اور آدابِ تدریس میں بھی اس سنجیدگی سے سرِ موخرف نہیں ایمانی تصنیف و تدیس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو تقریر و تشریح اس بارے میں کرتے ہیں شک و تنقید سے ماوراء ہوتی ہے۔

تعجب نہیں کہ ایک تشکیکی دماغ سے سلبی تالیف و تدریس بھی ظہور میں آئے، یعنی تنقید و تبصرو بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا جائے، کیونکہ جب کوئی سنجیدہ تشکیکی دماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے پس و پیش کرتا ہے اور حقیقت مطلوبہ کو تاریکی میں سمجھتا ہے تو ایسے موقع پر کبھی وہ اپنے رشتاتِ تلم میں یا کسی دسی تقریر میں اگر اپنے ان شبہات کی جھلک پیش کر دے اور پھر تنقید کے ساتھ اپنی پر تنقیدی نظر ڈالے تو کوئی تعجب نہ ہوگا، فلسفہ اور مذہب تعلیمی کے مباحث پر تنقید و بحث میں غزالی کا تقریباً یہی رنگ ہے۔

البتہ زیرِ نظر کتاب ”تہافتہ“ (جس میں فلسفہ پر تنقید کی گئی ہے) کا ناظر محسوس کرے گا کہ اس کا لکھنے والا اپنے ذہن میں ایمانی نکات کا حامل ہے، وہ اپنے راستہ کی توسیع و ترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے اس میں ان کو وہ یہ لکھتے ہوئے

پاتا ہے کہ ہم نے اس کتاب میں جس چیز کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تکذیب ہے،
 رہا مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے، ممکن ہے کہ اس
 کے بعد ہم اس مبارک مہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں، ہمارے پیش نظر اس موضوع پر
 ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم قواعد العقائد رکھنا چاہتے ہیں، اس کلام کی انجام دہی
 کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں، اس میں ہم اس طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف توجہ
 کریں گے، جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے انہدام کی طرف متوجہ تھے،
 بعد میں غزالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور انھوں نے ”قواعد العقائد“ کے نام سے ایک
 کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو اس لئے ڈھاکر
 ہیں کہ جدید علم کلام کی حسین عمارت چنیں، وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلم
 تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی اقدار کو جو اس کتاب ”تہافتہ“ کی روح ہیں آئندہ علم
 کلام اوسان کے تدریسی تقاریر کی بنیاد سمجھنا چاہیے، یہی اقدار مجموعی طور پر یہ سوال پیدا کرتی
 ہیں کہ ایک متشکی دماغ کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہو، حقیقت کی ایسی ایجابی
 تصویر کھینچنے میں، چاہے تحریر میں ہو یا تقریر میں کس طرح کامیابی حاصل ہوئی۔
 مگر نہیں غزالی خود اس مشکل سوال کو حل کئے دیتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے گذشتہ
 بیانات میں توضیح کر دی تھی کہ مذہب کے تین معانی ہوتے ہیں۔

وہ مذہب جو محض برہنہ و عصبیت گلے لگا لیا جاتا ہے، کیونکہ وہ اہل وطن کا
 مذہب ہے یا اہل خاندان یا استاد کا۔

ہدایت کے سچے متلاشیوں کا مذہب جو ان کے ذہنی مدرکات کے تفاوت کے
 ساتھ متفاوت ہوتا ہے۔

وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے مختص کر دے دوسرے پر اس کے اصرار
 کھولنا مناسب نہ سمجھے، سو اس کے کہ جس کو اہل یا محرم راز سمجھتا ہو، میاں پہلے بتا دیا۔
 پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یعنی وہ اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے تھے

جس کو وہ اپنا دین بنا رہا ہے تھے اور اسی کی بنا پر وہ روح حقیقت سے انصال کے آئندہ مند تھے، اس شک سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس مذہب کا پیچھا اٹھائے ہوئے ہیں جس کو عوام اپنے معتقدات کے تاج کا ہیرا سمجھتے ہیں، اس کو توڑنا چاہتے ہیں یا جس ہمارے کو وہ پروردگار ہیں اس کو دھتکار کر کھینچنا چاہتے ہیں، بے شک مذہب اہل سنت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں لان کی نشوونما ہوئی تھی، اور ان مدارس کا مذہب تھا جن کے ہال ان کے لکچرول کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنہوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا پڑھ اٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کلامیہ تمام تر اسی دیباچہ کی غامضہ ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں "تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے برگزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل سنت کا انتخاب کیا۔"

پس یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے متلاشی رہے ہیں اس دور کی تصنیفات و تحریرات سے ان کے افکار کا راد پر کوئی مستقل حکم لگانا صحیح نہیں ہو سکتا۔ وہ گیتائیر دور جس میں وہ صوفیانہ کشف کے نظریہ کی طرف راہ پاتے ہیں، یہ وہ دور ہے جس میں ان کے دشمنان قلم پر کچھ صحیح رائے زنی کی جاسکتی ہے۔ اور ان کا عندیہ معلوم کیا جاسکتا ہے تاہم اس دور کی ساری تصنیفات سے نہیں کیونکہ غزالی آخری دو نول حصے کے اعتبار سے اس دلیلیں بھی پوری طرح آزاد نہ تھے، بلکہ وہ اس موقع پر بھی بعض جگہ ناقابل پیمائش گہرائی میں غوطہ زنی کرتے ہیں، جیسا کہ وہ آخر میں آگاہ کرتے ہیں کہ میری خاص خاص کتابیں بھی ہیں جن کو جہور کی نظر سے بچانا چاہتا ہوں، ان میں میں نے خالص حقیقت اور صریح معرفت کے موتی بکھرے ہیں، کسی غواص حقیقت یا حقیق کے دماغ آشنا ہی کے لئے سزاوار ہے کہ ان موتیوں کو چھنے کی فکر کرے، اگرچہ کہ مجھے معلوم ہے کہ ایسے افراد بہت کم نکلیں گے جو ان موتیوں کے ساتھ بھی سنگریزوں کا سلوک نہ کریں۔

اس کے بعد میں یہ بتلانا چاہتا ہوں کہ تیاج حکمت و دانائی کا یہ ایک چمکتا ہوا عقد ہے جو مجتہدین کا ہول کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بعیرت و فکر کو تقلید و رجعت کے بدنام و حقیروں سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہافتہ کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب ”تہافتہ“ کو اس وقت تالیف کیا ہے جبکہ وہ شک خفیف کے دلد سے گنبد رہے تھے، یعنی ابھی حقیقت کی اس روشنی کی طرف ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے جس سے وہ بعد میں آشنا ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہافتہ کو ان ماخذ دل میں شمار نہیں کیا جاسکتا جن سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جاسکتا یا ان کے علمی میلانات کا پتہ لگایا جاسکتا ہو، نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہ ”نااہلوں سے چھپے رہنے کے قابل تحریرات“ کہتے ہیں، اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہ اپنے ہی لئے مخصوص کرتے ہیں، دوسرے حصوں سے ایسے اشخاص کو استفادہ کی اجازت دیتے ہیں جو خاص شرائط کے حامل ہیں، (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مگر یہ شرائط کسی شخص میں مشکل ہی سے پائی جاسکتی ہیں۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو جمہور غوام کے لئے، اور انہی کے لئے مخصوص ہے۔ ان کے نقلی استعداد کے لحاظ سے کتاب تہافتہ کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں اس لئے بھی اس سے غزالی کی حقیقی آراء کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں ”ہمارے رسالہ قد سیر میں عقیدہ کے متعلق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ بیس ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، وہ ایک فصل ہے کتاب قواعد العقائد کی اور کتاب ”احیاء“ کا ایک جزو ہے، لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل زیادہ تحقیق اور زیادہ دیکھ پ مسائل و اشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاعتقاد میں پیش کی ہیں جو تقریباً ایک سو ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، یہ ایک بکٹا کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علم کلام کا نچوڑ ہے، ہم نے اس کو نہایت تحقیق سے لکھنے کی کوشش کی ہے، اور موجودہ علم کلام کے سرچشموں سے اس کے ذریعہ خوب آگاہی ہو سکتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی توضیح کی جاسکتی ہے لیکن معرفت کی تصویر نہیں کر سکتی، کیونکہ محکم مابہر علم کلام بھی غامی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، الا اس کے کہ اس کا دماغ

ایک عامی کی نسبت زیادہ معلومات سے روشن ہوتا ہے، اور عامی محض عقیدہ کا متلاشی ہوتا ہے، اور متکلم اپنے عقائد جامدہ کے لئے کچھ دلائل کی بھی سند رکھتا ہے جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سپر جانتا ہے، اور ان کو اہل بدعت کی یورشوں سے بچاتا ہوا پھر جاتا ہے اس کے عقائد کی گرہ کشائی سے معرفت کے حسین چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم نسیم معرفت کے جھونکوں کے لئے اپنے سینہ کے دریچوں کو کھولنا چاہتے ہو تو تمہیں کتاب البصر والاشکر میں سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں یا کتاب التوکل کی ابتدا میں باب التوحید ہے، اور یہ سب کتابیں احیاء میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جیسے تمہارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین پہنگی، کتاب المقصد الاسنی فی اسماؤ اللہ تعالیٰ، خصوصاً اسماء مشتقہ من الافعال کی بحث میں اگر تم اس عقیدہ کے حقائق کے مہر و سحی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث تمہیں صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم نا اہلوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں، خبردار جب تک کہ تم واقعی اس کے اہل نہ بنو، انہیں ہرگز ہاتھ نہ لگانا، ہاں تمہیں اس کا اہل بننے کے لئے اپنے اندر تین خصلتیں پیدا کرنی چاہیئے۔

علوم ظاہری کی تحصیل میں استقلال اور اس میں کامل بننے کی کوشش۔
اخلاق ذمہ کے میل کیل سے اپنی روح کو بالکل پاک کر لینے کے بعد دنیا کی ہوا و ہوس سے اپنے قلب کا تخلیہ یہاں تک کہ تمہارے قلب میں سوائے سچائی کی طرف میلان کے اور کوئی جستجو باقی نہ رہے، اور تمہیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، اور کوئی مشغلہ نہ ہو سوائے حق پرستی کے، اور نہ تمہاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی اور نصب العین ہو۔

تمہیں اپنی فطرت کا جائزہ لینا چاہیئے کہ آیا سعادت کے خمیر کی اس میں گنجائش ہے، اس کی دریافت کے لئے تمہیں علوم کی گہرائیوں کا ادراک بھی کرنا پڑے گا اور تمہارے ذہن کو اچھی طرح روشن ہونا پڑے گا۔ الخ

غزالی کی مذکورہ عبودیت سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے عام کتابوں کو ایک طرف کر دیا ہے، اور نا اہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک طرف، آخری صفحہ کی

کتابیں ہی مصنف کے دلی خیالات کی تائید دہیں رہی کتاب تہافتہ تو وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک ہے، اور یہ وہ نہیں ہے جنہیں وہ نااہلوں سے چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صرف کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ غزالی اس کے ناظر سے یہ عہد لے لیتے ہیں کہ ان کے اسرار کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا، اور اپنے سوا یا اس شخص کے سوا جس کے اندر شرائط مقررہ جمع ہوں کسی نااہل کے دماغ تک جانے نہ دے گا، اور تہافتہ کے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے، چنانچہ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: "اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے حجت آفرینی اور مجادلہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن سے علم کلام کی شاخ پھوٹتی ہے جس کا مقصود بدعت و ضلالت کی تردید ہے اور جس سے ماہرین علم استفادہ کیا کرتے ہیں، اور ہم اس کی تشریح و دو طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قریبی طریقہ "رسالہ قدسیہ" میں اختیار کیا گیا ہے، دوسرا اس سے بالاتر طریقہ "الاتقصاد فی الاعتقاد" ہمیں اور اس علم کا مقصود عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حملوں سے حفاظت کرنا ہے اور اس علم سے عوام کے ذہن کی تفریح بھی ہوتی ہے بعض دلچسپ تحقیقوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے، اسی علم سے متعلق ہم نے کتاب تہافتہ الفلاسفہ لکھی ہے۔"

اور اسی طرح غزالی، کتاب جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: "اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد علم ذات و صفات و افعال الہی اور علم آخرت ہے، اس کی کچھ مبادیات و تشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں۔ ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، مشاغل کی کثرت، اُفتول کا ہجوم، مددگاروں اور ضعیفوں کی کمی کی ہمیشہ سے شکایت رہی ہو، اتنے بڑے کاموں کا انجام دینا مشکل تھا، تاہم ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش اور شدت کی ہے، اور ہمیں گمان ہے کہ ہماری فکری کاوشیں اکثر ذہنوں پر بار گزریں گی اور ممکن ہے کہ بعض غیر غمیدہ مذاق والوں کے لئے مزہ بخش بھی ہوں خصوصاً ظاہر پرستوں کے لئے اس لئے میرا مشورہ ہے کہ وہ لوگ اس سے بچنا اور دور رہیں، اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا، وہ ان معلومات کو نااہلوں کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں سوکے ان لوگوں کے کہ

جن کے اندر صفات مندرجہ جمع ہوں۔“

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالی کے افکار و خیالات کی ترجمانی صرف مصری صنف کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب تہانہ کا تعلق پہلی صنف سے ہے، لہذا اس سے غزالی کے حقیقی خیالات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔

آخر میں ہم یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ غزالی نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت و جاہ کے طالب تھے اور اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو مقبول عام تھا نہ کہ مذہب حق کی فی نفسہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ و فلاسفہ کی عقلی کارگزاریوں کے مقابلے میں مرعوب اور اپنی اپنی محسوس کر رہا تھا، اور ایسے دکھاو و حامیوں کا طالب تھا جو اس کے مذہب کی اس طرح حمایت کریں کہ ان جاذبِ نظر علوم کے اصول و معطیات ہی سے ان کے مخالفوں کا رد ہو سکے تاکہ مذہب اہل سنت امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکے۔ پس ان لوگوں کے قلمی کارگزاریوں کے لئے جو فخر و نمود کے طالب تھے میدان وسیع تھا۔ ابو حامد الغزالی کے لئے بھی جو ان علوم کے ہتھیاروں سے پوری طرح مسلح تھے اور اس روشنی سے اپنا دماغ متور رکھتے تھے کام کرنے کا نہایت اچھا موقع تھا۔ لہذا انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کتاب لکھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا، اور پوری دنیا سے انھوں نے خراج تحسین حاصل کیا، چنانچہ غزالی لکھتے ہیں: ”اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد لیکر فلسفہ کا رد کیا گیا ہو، ہاں بعض بعض کتابوں میں ان کی مصطلحات کو کچھ ایسے پیچیدہ طور پر استعمال کیا گیا، اور ان کی ایسی نامکمل تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کیا اچھے اچھے عالمی ان کو نہ سمجھ سکیں، اسی بناء پر میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ ان کے علم سے کما حقہ آگاہی حاصل کئے بغیر ان کا رد لکھنا ایسا ہے گویا اندھیرے میں تپہر چلانا، اس لئے ان علوم کے حتی الامکان کامل طریقہ پر سیکھنے پر متوجہ ہوا۔“

یہاں پر میں یہ معذرت کرنا چاہتا ہوں کہ طلب جاہ و شہرت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی زیادتی نہیں، یہ ایک بشری

لغزش ہے جس میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے ہیں اور پھر سنبھل گئے چنانچہ جب غزالی صوفیانہ سلوک کی تمنائیں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو جھٹکتے ہیں: "میرا ارادہ ہوا کہ تدریس کی خدمت پر عود کروں..... مگر میرے غمیر نے اولاد دی کہ اس میں خلوص و تہبیت کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصلی محرک طلب جاہ و شہرت ہے پس میں اپنے آپ کو ملکوت کرنے لگا کہ اے نفس اگر تو اپنا حال درست نہ کر لے تو تو پھر دوزخ کی کھائی کے کنارے آتا جا رہا ہے۔"

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کر چکے تھے): "میں سمجھ رہا ہوں کہ میں پھر علم و فن کی اشاعت میں حصہ دار بننے کی کوشش کر رہا ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، میرا قدم اسی پچھلے زمانے کی طرف پڑ رہا ہے جہاں سے مجھے آگے نکل جانا چاہیئے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے، اور اسی زمانہ میں کتاب تہافتہ لکھی تھی) میں اسی علم کی توسیع و اشاعت کی ذمہ داری لے رہا ہوں جو جاہ و غرور کے لگتا ہے کے لئے زمین تیار کرتا ہے، میں سمجھ رہا ہوں میرے قول و عمل پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹا رہے ہیں۔"

اس ساری تشریح کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ کتاب "تہافتہ" غزالی کے اہلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے حقیقی مساعی کی نشان بردار ہے۔ اس نظریہ سے تشغی پانے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ علماء کے مطالعہ سے ایک عمومی دلچسپی محسوس کر سکتا ہو۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تہافتہ الفلاسفہ

دیباچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مقدس ہدایت کی روشنی سے ہمارے سینوں کو جگمگائے، اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندق میں گرنے سے بچائے، اور ہمیں حق پرستاروں کی صف میں کھڑا کر دے، اور باطل کی آستان کیشی سے ہماری پیشانیوں کو محفوظ رکھے، اور اس سعادتِ باری سے ہمیں بہرہ اندوز کرے جس کا کہ اس نے انبیاء و اولیاء سے وعدہ کیا ہے، اور اس دارِ فانی سے گزرنے کے بعد اُس داہ باقی کی جنت سے متمتع ہونے کا موقع دے جو سرورِ ابدی کی لامتناہی نعمتوں سے مالا مال ہے، اور ان عالیشان لذتوں تک ہماری رسائی کرے جہاں تک پہنچنے سے عقول کی بلند پروازیاں اور خیالات کی برق رفتاریاں بھی عاجز رہتی ہیں، اور اس فردوسِ ابدی سے فیض پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی قلب بشر پر اس کا تصور گزرا۔ اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس آل و اصحاب پر لا انتاہی درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں ایک ایسی جماعت کو دیکھ رہا ہوں جو اپنے آپ کو عقل و ذکاوت میں اپنے ہم عصروں سے بدرجہا ممتاز سمجھتی ہے، اور اسی لیے اس کے افراد نے فرائضِ اسلامی سے بے نیاز و کنارہ کش رہنا اپنا شعار بنا لیا ہے، اور شعارِ دینی کی توقیر و عظمت کی ہنسی اڑاتے ہیں، اور اپنے دہم و گمان میں ہیں کہ کو اپنا اعلیٰ ترین وصف سمجھتے ہیں، اور اپنے عمل سے ایک دنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی ضلالتوں کے لیے کوئی سند نہیں ہے سوائے ایک قسم کی تقلید اور ایک قسم کی جمود پرستی کے جس کو وہ حرکت سمجھتے ہیں، ان کی مثال یہود و نصاریٰ کے ان افراد کی سی ہے جو اپنے مسلک پر اس لیے فخر کرتے ہیں کہ آباؤ اجداد نے ان کے لیے یہ راستہ بنا دیا ہے چاہے

عقل و ضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو، اپنی حجت کو وہ فکر و نظر سے منسوب کرتے ہیں حالانکہ فکر و نظر کی کسوٹی پر وہ ٹھوٹی اترتی ہے، وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت بتاتے ہیں حالانکہ تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد دوسوسہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی پیاس بجھانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ آخر کار مرہاب ثنابت ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اہل بدعت و ضلالت کے لیے ان کی نقل و روایت کا باغ حقیقت میں ایک صحرا ہے بے برگ و گیاہ ہے، اپنے کفریات کی ترجمانی میں جن مہیب ناموں سے وہ مرتع کرتے ہیں وہ ہیں سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطاطالیس، وغیرہ جن کی عقلوں کی تحریر میں وہ زمین و آسمان کے قلابے ہلاتے ہیں اور ان کی ذہنی و آخری قوتوں کی تعریف کے پل باندھتے ہیں، کہ اس طرح وہ مونہنگانی کر سکتے ہیں اور اس طرح باریک نکات پیدا کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی عظمت رفتہ کے سوائے ان کے مزخرفات پر کوئی سند نہیں، جن غلط معتقدات کی طرف وہ رہنمائی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح ایک قسم کی ذہنی پستی ہے جس طرح کہ اہل بدعت کی شدید قسم کی روایت پرستی — میں تو سمجھتا ہوں کہ ان سے تو وہ عوام اچھے جو اس قسم کی ذہنی کشاکش سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے ہیں اور دانش و علم کی جھوٹی طرح کاری سے دنیا کو دھوکا نہیں دیتے یہ ذہنی کشاکش ایک عالمگیر صورت اختیار کرتی جا رہی ہے جس کی طرف توجہ کرنا ان افراد کا کام ہے جو اس قسم کے سیلاب سے قوم کی ذہنیت کو بچا سکتے ہیں۔ اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے خیالات کا رد کیا جائے، اور ان کے کلام و استدلال کے تناقض و بے ربطی کو واضح کیا جائے اس طرح ان کی مقبولیت کے رعب و اب کو قوم کے دماغوں سے اٹھایا جائے تاکہ سادہ ذہن عوام اس فتنہ سے محفوظ رہ سکیں جس کا مقبول انکا یخدا اور انکار یوم آخرت ہو رہا ہے۔ اس لیے میں نے یہ کتاب لکھنی شروع کی، میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لیے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب ہوں۔ کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے بعض مقدمات کا پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا مقدمہ

فلسفیوں کے اختلافات کی کہانی طویل ہے، یہاں ایک کی رائے دوسرے سے نہیں ملتی، بیسیوں قسم کے مسلک، اور متعدد قسم کے مذہب ہیں، ان کے اس تناقص رائے کے ثبوت میں ہم ان کے پیشوائے اول فیلسوف مطلق (جس نے کہ ان کے علوم کو مرتب کیا اور ان کی تنقیح و تہذیب کی، اور ان کے خیالات سے خسو و زوائد کو چھانٹا، اور ان کی خواہش کے موافق تلخیص کی ہے) یعنی ارسطو کو پیش کرتے ہیں جس نے تقریباً اپنے ہر ایک پیش رو کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطونؒ الہی کی بھی، وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے کہ ”افلاطون بے شک میرا دوست ہے، اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر سچائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے“ اس روایت کے نقل کرنے سے ہمارا مقنا یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عدم استقلال کو واضح کیا جائے۔ اور یہ بتلایا جائے کہ ان کے فیصلے زیادہ تر ظنی و تخمینی ہوتے ہیں نہ کہ تحقیق و یقین کی بنیاد پر قائم، اور وہ اپنے علوم الہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حساب و منطق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے سادہ و ماعول کو انہی علوم کے ذریعے تربیت دے کر علوم الہیہ کے لیے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقہ استدراج کہتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الہیہ ایسے ہی پختہ اور یقینی دلائل کے حامل ہوتے جیسے کہ ریاضی کے اصول ہوتے ہیں تو وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ریاضی کے علوم ہوتے ہیں۔ پھر ارسطو کی کتابوں کا جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کچھ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں ہیں تفسیر قتادیل کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت زبردست اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے نقل و تحقیق میں زیادہ مضبوط، اسلامی فلسفہ ابو نصر فارابی، اور ابن سینا ہیں، لہذا ان (فلسفیوں) کے مسائل کی تردید میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ یہی

ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فلسفیوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انھوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ امتیض کلام سے بچاؤ اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر اکتفا کریں گے۔



دوسرا مقدمہ

حاشا چاہئے کہ فلاسفہ اور دوسرے فرقوں کے مابین تین قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک ہے لفظی اختلاف، جیسے صانع عالم کے لئے وہ جوہر کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جوہر ایک وجودی شے ہے، موضوعی نہیں، یعنی قائم بذاتہ ہے، قائم بالغیر نہیں، ان کے مخالفین کے نزدیک وہ متغیر دینی قائم بالغیر ہوتا ہے۔

لیکن ہم یہاں کسی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قائم بالذات کے معنی پر اتفاق ہو جائے تو اس معنی میں لفظ جوہر کے اطلاق پر لغوی لفظ نظر سے غور کرنا اگر اس نظر سے لفظ کا اطلاق جائز قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ کیا شریعت اس کے استعمال کو جائز سمجھتی ہے؟ کیونکہ اطلاق اسماء کی تحریم و اباحت کو ظواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہانے اس کو فتنہ میں استعمال کیا ہے، اس لئے رفع التباس کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ جواز لفظ کی بحث اس کے معنی مسمیٰ پر کسی فعل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔

دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی اصول سے بھی نزاع واقع نہیں ہوتی، نہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کا اشتباہ ہے کہ فلسفیوں سے اس بارے میں متنازعہ کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کرہ ہے اور آسمان اس کے اطراف گھبراتا ہے، اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا نور چھپ جائے گا۔ یا مثلاً سورج گرہن کی تحلیل کے بارے میں ان کا قول ہے کہ ناظر اور سورج کے درمیان چاند کا جرم حائل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں ایک ہی لمحہ میں دو متقابل نقاط پر ہوتے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطال کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصاف نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے مناسبت پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندسہ اور ہیئت کی مشکل تحقیقات سے ہوتا ہے، یہ باتیں کہ کسوف (سورج گرہن) کے وقت کے تعیین اور اس کے زمانہ امتداد کی پیش قیاسی تنگ ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے باضابطہ اور مسلمہ اصولوں کے ماننے کو بلاوجہ شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی بے وقعتی کرنا ہے، اور ایک قسم کی نادان دوستی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے تضاد کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”چاند اور سورج خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں، کسی کی موت یا زندگی کے وجہ سے گہن نہیں لگتا، جب تم ان کو گہن لگتے دیکھو تو خدا کے ذکر و تسبیح اور نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ“ لیکن اس سے اس حدیث کو کیا تعلق؟ اس میں صرف کسی کی موت یا حیات سے گہن کو نسبت دینے کی ممانعت کی گئی ہے اور اس وقت نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شریعت کے غروب و طلوع آفتاب کے وقت نماز کا حکم دیتی ہے وہ اگر کسوف کے وقت کسی مستحب نماز کا حکم دے تو کونسی تعجب کی بات ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کا آخری جزویہ ہے کہ ”جب اللہ کسی چیز پر غلہ کرتا ہے تو وہ اس کے آگے سربسجود ہو جاتی ہے“ تو گویا کہ یہ کسوف و خسوف بھی ایک قسم کا سجدہ ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو یہ آخری جزو بڑھایا ہوا ہے، حدیث نہیں ہے، حدیث اتنی ہی ہے جتنی کہ اوپر بیان کی گئی اور اگر صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے۔ علمی حیثیت سے قطعی طور پر مسلمہ اصول کے رد کے مقابل یہ تاویل آسان ہے۔ البتہ بہت سے علمی اصول جو اتنی قطعی حیثیت نہیں رکھتے شریعت کے مقابل ان کی تاویل کر لی گئی ہے، اگر مسلمہ اصول کو بھی رد کر دیا جائے گا تو ملاحظہ کو ضرور اعتراض کا موقع ملے گا۔ اور عام عقلی اصول کے مقابل شرعی اصول کو وہ سنجیدہ حلقوں میں بے اعتبار کرنے میں کامیابی حاصل کر لیں گے اسی طرح عالم کے حدوث و قدم کے متعلق ان کی بحث ہے، اگر فلسفیانہ اصول سے حدوث ثابت ہو جائے تو مذہب کی تقویت کے لیے یہی کافی ہے، چاہے عالم کرہ ہو یا فرس کی طرح

بسیط ہو، چاہے مدس ہو یا مشتمن شکل والا ہو، چاہے آسمان کی تعداد بارہ ہو یا تیرہ ہو یا ان سے کم ہو، ان واقعات کی تحقیق کا الہیاتی مباحث سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ پیاز کے چھلکوں یا انار کے دانوں کی تعداد کی تحقیق کا ہو سکتا ہے۔ ہمیں کچپی صرف اس امر سے ہے کہ ان کا تعلق خدا کے فعل تخلیقی سے ہے، خواہ یہ فعل کسی نوعیت کا ہو۔

تیسری قسم وہ ہے کہ کسی مذہبی اصول سے ان کی نزاع واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ حدو عالم، یا صفات باری تعالیٰ یا احشر بالاجساد وغیرہ۔ فلسفیوں نے ان سب کا انکار کیا ہے، فلسفیانہ نظریات پر ہماری تنقید ان ہی مسائل پر مرکوز ہوگی اور انہی مباحث میں ان کی دلائل کا بطلان ہمارا مقصود ہے۔

تیسرا مقدمہ

جاننا چاہیے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر یہ جو حسن ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں باہمی اختلافات نہیں، اس کو لوگوں کے ذہنوں سے زائل کیا جائے۔ اس لیے میں ان کے مباحث میں صرف ایک طالب حقیقت ہی کی حیثیت سے کھوج نہیں کروں گا، بلکہ ایک مدعی یا ایک وکیل مذہب کی حیثیت سے بھی۔

ہو سکتا ہے کہ اس تردید و ابطال کی سستی میں مجھے ان کے تناقض و اختلافات کے پیش نظر ان کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے، جیسے معتزلہ یا کرامیہ یا واقفیہ وغیرہ۔ اس قسم کے تمام فرقوں کے فلسفیانہ خیالات کا میلان ان ہی کی طرف ہے، اور ان کے اصول اور اسلام کے حقیقی اصول میں ایک طرح کا تضاد۔

۱۔ معتزلہ ایک فرقہ تھا مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو ”اصحاب عدل و توحید“ بھی کہتا تھا، اس کی کئی شاخیں تھیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر بالذات وغیرہ ہے نہ کہ بالصفات، اور مثلاً کلام الہی حادث ہے، مخلوق ہے، ایک حیثیت سے۔ یعنی حرف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا، وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی شائبہ نہیں ہے، اور نہ ہی خالق خیر و شر ہے، خدا نے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جا سکتی ہے، مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لیے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی خالق و ذمہ دار شر ہے وغیرہ وغیرہ۔

۲۔ فرقہ کرامیہ، یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے پیروں کا نام ہے، یہ لوگ خدا کے جسم و جیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس سے جہت علیا کی طرف سے تماس ہے، اور اسی قسم کے اور نہ باتات، صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں ”یہ مرجعہ کے تیرھویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے نہ بانی نکاح و خدا کا، نہ کہ قلمی انکار کا، وغیرہ وغیرہ۔“

۳۔ فرقہ واقفیہ، صاحب مقالات الاسلامیین کے میان کے موافق یہ روافض کا بیٹھواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر ثانی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ تلامبے، اور مانا ہے کہ ایک دوڑان کا پلہ ہوگا اور وہ مشرق سے مغرب تک ساری روئے زمین کے حاکم ہوں گے، موسیٰ بن عبد الرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے تھے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے پہلے تہ کوٹوں کی طرح ہیں۔

چوتھا مقدمہ

فلاسفہ کے عظیم اختراعات میں سے ایک چیز ”اصول استدراج“ ہے، جس میں وہ ریاضی کی مشکلوں کو مقدمات و دلیل کے طعنے پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علوم الہیات بہت ہی غامض اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل روشن ترین دماغوں کے لیے بھی دقیق ثابت ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے ریاضیات و منطق کے اصول سے مانوس ہونا ضروری ہے۔ جو شخص ان کے کفر کی تقلید کرتا ہے، اگر ان کے مذہب میں ان اشکال کو پاتا ہے تو ان سے حسن ظن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی علوم ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ریاضی اشیاء کی کمیت متفصلہ پر غور و فکر کا نام ہے اور وہی حساب بھی ہے، اور اس سے الہیات کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الہیات کا سمجھنا اسی پر موقوف ہے، تو یہ ایسی حجت ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم طب یا نجوم، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یا حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، رہ گیا علم ہندسیات جو اشیاء کے کم متفصل سے بحث کرتا ہے، وہ البتہ علم ہست کے اہم معلومات کے حصول میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان یا اجرام سماوی کی گردیت و کیفیت وغیرہ کا بیان، طبقات سماوی کی تعداد، کرات و سحر و فلکیہ کی تعداد یا ان کے حرکات کی تفصیل وغیرہ تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا اعتقادی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر فلسفیانہ دلائل قائم نہیں کئے جاتے، یہ صورت مسائل الہیات میں نہیں پیش آسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہ اس گھر کا بننے والا، کوئی ذی خبر، یا ذی ارادہ، یا مقتدر اور قائم بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر مسدس شکل کا ہے یا مشمن شکل کا یا اس کے سالادور اینٹوں کی کتنی معلوم کر لیں، یہ تو ہڈیاں ہو گا، جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے، یا جیسا کہ کوئی کہے کہ اس پیاز کے حادث ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے چھکوں کی

گنتی سے واقفیت نہ ہو، یا اس نام کے نوپیدا ہونے کی دلیل سمجھنے کے لیے پہلے اس کے دلائل کی تعداد کا معلوم کر لینا ضروری ہے، وغیرہ، تو یہ ساری باتیں عقلی حیثیت سے محض فضول ہیں۔ ہاں فلسفیوں کا یہ قول کہ منطقیات کے احکام کا صحیح ہونا ضروری ہے بجا ہے، مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بنیاد ہے جسے فن کلام میں ”کتاب النظر“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، بعض وقت اس کو ”کتاب الجدل“ کہتے ہیں، اور کبھی ہم اس کو ”مدارک العقول“ کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح، ضعیف الاعتقاد شخص، منطق کا نام سُنتا ہے تو وہ اس کو ایک عجیب سی چیز سمجھتا ہے جس کو متکلمین تو جانتے ہی نہیں، او فلسفیوں کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں، ہم اس غلط فہمی کے دفع کرنے کے لیے مدارک العقول پر ایک علیحدہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متکلمین اور اصولیوں کے الفاظ کو ترک کر دیں گے، اور اس کو منطقیوں ہی کی عبارت میں پیش کریں گے اور انہیں کے آثار کی لفظ بہ لفظ پیروی کریں گے۔ اس کتاب میں ہم انہی کی زبان میں مناظرہ کریں گے، یعنی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ نے منطقی برہان کی قسم میں مادہ قیاس کی صحت یا اس کی ضروری صحت کے متعلق کتاب قیاس میں جو شرائط پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایسا غوجی اور قاطیغور یا اس میں قائم کئے گئے ہیں، اور جو اجزاء منطق اور اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ علوم ایسا میں ثابت نہیں کر سکے۔

لیکن ہم چاہتے ہیں کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود کتاب کے ادراک کے لیے ایک وسیلہ کی طرح ہے، لیکن بہت سے ناظرین دلائل کے سمجھنے میں اس سے مستغنی ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا وہ اس سے اعراض کر سکتا ہے، ہاں جو آماد مسائل میں تردیدی مباح کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیار العلم کو (جو منطق میں اس نام سے ملقب ہے) حفظ کر لینا چاہئے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم فہرست مسائل لکھیں گے۔

(فہرست کتاب چونکہ شروع میں آچکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی)

مسئلہ (۱۱)

قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیل مذکور | قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، البتہ جمہور متقدمین و متاخرین کے نزدیک جو رائے مسلم ہے وہ عالم کے قدم ہونے کے متعلق ہے، یعنی عالم خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ بلا تاخیر زمانی چل رہا ہے، جیسا کہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے ساتھ نور کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ کہ ذات باری کی تقدیم عالم پر ایسی ہی ہے، جیسی کہ علت کی تقدیم معلول پر اور یہ تقدیم محض بالذات اور بالرتبہ ہے نہ کہ بالزمان۔

افلاطون کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عالم کے بارے میں یہ ہے کہ وہ حادث و مکتون ہے، مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کر لی، اور اس کے محدث عالم کے متفقہ ہونے سے انکار کر دیا۔

جالینوس نے آخر عمر میں اپنی کتاب ”جالینیوس کے کیا اعتقادات ہیں؟“ میں اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم، اور بیشتر اس بات پر دلیل لاتا ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقول کے لیے نہایت دشوار ہے۔ مگر اخیال متشابه زیادہ تر جو خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدیم ہے اور یہ کہ بالحد یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر اسطہ اصلاً صادر ہو۔

فلاسفہ کی دلائل | اگر میں ان کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات کو بھی جو ان دلائل کو ٹوٹنے کے لیے پیش کئے جاتے ہیں، تو کئی

اور اقسیمہ ہو جائیں گے، لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑ دیتے ہیں جو محکمہ اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تخیلات یا بُے جاتے ہیں جو ادنیٰ فکر و سطر سے رد کر دیے جاسکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔ ضعیف خیال والوں کو شک میں ڈالنا تو معمولی طریقے سے بھی ممکن ہے۔

دلیل اول: فلسفیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلقاً صادر ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کر لیں جس سے (مثلاً) عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے معنی یہ ہوے کہ یہ اس لیے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود مرجح نہیں ہے بلکہ وجود عالم ممکن یہ امکان محض تھا، پھر جب اس کے بعد حادث ہوا تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو مرجح میں تجدید پیدا ہو یا نہیں، اگر مرجح میں تجدید پیدا نہیں ہوا تو عالم امکان محض پر باقی رہے گا، جیسا کہ پہلے تھا، اور اگر مرجح میں تجدید پیدا ہوا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس کو اس نے اب کیوں حادث کیا؟ پہلے کیوں نہیں کیا؟ پس مرجح کے حدوث کے بارے میں سوال اپنی جگہ قائم رہا۔

غرض یہ کہ چونکہ قدیم کے صارے احوال مشابہ ہیں، یا تو اس سے کوئی چیز حادث نہ ہوگی یا جو نئی شے حادث ہوگی وہ علی الدوام ہوگی۔ کیونکہ حالت ترک کا حالت شروع سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حدوث سے پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ یہ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم کو عاجز سمجھا جائے، اور نہ ہی واقعہ حدوث محال ہو سکتا ہے۔

پس یہ بات اس چیز کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے کہ قدیم عجز سے قدرت کی طرف منتقل ہوا ہے اور عالم محالیت سے امکانیت کی طرف آیا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ حدوث سے پہلے اس کو دینی پیدا کرنے والے کو کوئی غرض نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امر حدوث کا اس کے پاس

کوئی وسیلہ نہ تھا اور اب پیدا ہوا ہے۔ البتہ اس بارے میں قریبی تخیل جو قائم کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پس یہ کہنا لازمی ہوگا کہ عالم نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا، تو اب ارادے کا حدوث ثابت ہوا، اور قدیم کی ذات میں ارادے کا حدوث محال ہے، کیونکہ وہ محل حوادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حدوث نہ ہو تو ارادے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی۔

پھر اگر ہم اس کے محل حوادث ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر بھی کریں، تو کیا اس ارادے کے اصل حدوث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ارادہ آیا کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا، پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ اب پیدا ہوا ہے تو کیا کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود غیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جا تو سمجھنا چاہئے کہ عالم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا بنانے والا نہیں، ورنہ پھر کون سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حدوث میں لانے کی وجہ سے یہ حادث ہوا ہے۔ تو اب کیوں حادث ہوا، پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا عرض یا طبیعت کے عدم یا نہ ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ اشکال بعینہ بلبٹ گیا ہے۔ اگر عدم ارادہ کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ارادے کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ہوا، اور یہ ارادہ کسی مقدم ارادے کا، اسی طرح سلسلہ نامتناہی چلنے لگتا ہے۔

اس لیے میرائے قطعی طور پر قائم کی جا سکتی ہے کہ حادث کا حدوث قدیم سے (وجود قدیم) کی حالتوں میں سے کسی حالت میں مثلاً قدرت میں یا آلہ میں یا وقت میں یا عرض میں یا طبیعت میں تغیر کے بغیر محال ہے اور قدیم میں تغیر حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، اور یہ محال ہے، اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حدوث محال سمجھا جائے تو قدیم لا محالہ ثابت ہو جاتا ہے۔

یہ ان کی خریل دلائل ہیں، اور سارے مسائل الہیات میں اس موضوع پر ان کی بحث کا نازک ترین حصہ، اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی دلائل بتلا دی ہیں ان پر ہمارا

اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے:

پہلا یہ کہ اس بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم بذریعہ ارادہ قدیم حادث ہو رہے جس کا وجود ایسے وقت میں مقتضی ہو جس میں کہ نہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدائیت ابتداء ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر نہ تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، اور اس وقت جب وہ حادث ہوا ارادہ قدیم ہی سے حادث ہوا، اور اسی لیے حادث ہوا، پس اس اعتقاد میں کوئی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہوا ہے کیونکہ حادث کے لیے کوئی موجب و مسبب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود میں آنا محال ہے، اور جس طرح حادث کا بغیر موجب یا سبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح موجب کا حادث کو جب اس کے تمام امکان و اسباب و شرائط ایسے متکمل ہو جائیں کہ کوئی شے قابل انتظار باقی نہ رہے پیدا نہ کرنا محال ہے جب موجب پوری شرائط کے ساتھ موجود ہو تو قابل ایجاب شے کا تاخر محال ہے جیسا کہ حادث اور قابل ایجاب شے کا وجود بلا موجب کے محال ہوتا ہے۔

پس جب وجود عالم سے پہلے صاحب ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا، اور شے قابل ایجاب کی طرف نسبت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی تجدد نہیں ہوا، اور نہ ارادے میں بھی کوئی تجدد ہوا، اور نہ ارادے میں کوئی نئی نسبت پائی گئی، جو پہلے نہ تھی (کیونکہ یہ سب کچھ تغیر ہوگا) تو پھر قابل ارادہ شے نے کیسے تجدد حاصل کیا، اور اس سے پہلے تجدد سے کون سا امر مانع تھا؟۔

پھر حالت تجدید شدہ حالت سابقہ سے کسی امر میں بھی متاثر نہیں، کسی حالت میں بھی نہیں، کسی نسبت میں بھی نہیں بلکہ تمام امور بعینہ جیسے کئے گئے پھر قابل ایجاب یا قابل ارادہ شے موجود نہیں، او

اس کے احوال و شرائط مکمل حالت میں موجود ہیں تو یہ محال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تضاد نفس موجب یا شے قابل ایجاب کے ضروری و ذاتی وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں بھی ہے جو صرف عرفی و وضعی وجود رکھتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنی عورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے، اور جدائی اسی وقت نہ ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں ہوگی، کیونکہ لفظ کا زبان پر جاری کرنا وضعاً و عرفاً جدائی کے حکم کے لیے بطور علت ہے، اس لیے معلول متاخر نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے کہ طلاق دینے والے کا ارادہ ہو کہ طلاق کسی خاص وقت و مقام سے متعلق رہے۔

پس جب وقت و مقام میسر نہ ہو تو شے معلول کا حصول قابل انتظار ہی رہے گا و طرف مقصود یعنی وقت و مقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اگر وہ اس لفظ سے شے معلول کی تاخیر کا اس طرح ارادہ کرے کہ وہ کسی ناقابل حصول زمان و مکان کے تابع رہے تو معاملہ ناقابل فہم ہوگا، باوجود اس امر کے کہ وہ طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق تفصیلات کے تعین کی آزادی بھی رکھتا ہے۔ جب ہمارے لیے ان رسمی چیزوں کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کرنا ممکن نہیں، جب ہمارے من موجباً فیصلے ناقابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف طور پر لازم آتا ہے کہ ایجابات ذاتیہ و عقلیہ ضرورت کے دائرے میں بے اصول و بے قاعدہ ترتیب بھی اور زیادہ ناقابل فہم ہوگی۔

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجئے جو چیز ہمارے ارادے سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ کوئی امر مانع پیدا ہو جائے، پس اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور مانع مرفوع ہو جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ شے مراد متاخر ہو، البتہ اس تاخیر کا تصور عزم کی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض عزم ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں جیسے لکھنے کا عزم ضروری نہیں کہ لکھنا ثابت ہی کر دے، جب تک کہ عزم کی تجدید نہ ہو، اور وہ قوت مشتعلہ و براغیظہ کرنے والی قوت اسے ہوتی ہے جو محالیت فاعلی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادہ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخیر مقصود کا تصور

نہیں ہو سکتا، سوائے کسی امر مانع کے ارادہ اور شے مراد میں کوئی فصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے تو کوئی معنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادہ قدیم ہمارے عزم کی طرح ہے تو یہ معزوم علیہ (ایجاد کائنات) کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ قوت اسناد کی تجدید ایجاد شے کے لیے ضروری ہوگی، اور اسی سے تفسیر قدیم کی سند نکلتی ہے۔ پھر حقیقی اشکال باقی رہتا ہے کہ استعمال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لی) ایک نیا حادثہ ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حادثہ بلا سبب باقی رہے گا یا لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔

حاصل کلام یہ کہ موجب (فاعل ایجاب، مکون) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور کوئی شے قابل انتظار بھی نہیں، اس کے وجود قابل ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر ہو رہی ہے، اور اتنی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سرشتہ کی گرفت قوت و اہمیت کے لیے ممکن نہیں، اسی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد بغیر کسی باعث تجدید کے قابل ایجاب شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرط اول باقی کی باقی ہے تو یہ فی نفسہ محال ہے۔

جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے چاہے وہ کوئی چیز ہو، حادثہ کرنے سے ارادہ قدیم کے تعلق کو تم محال سمجھتے ہو تو گویا اس بات کو تم بہ ضرورت جانتے ہو یا یہ نظر و ایمان الفاظ میں جو تم منطقی میں استعمال کرتے ہو، گویا ان دونوں حدوں کے مابین التقاء کو حد وسط سمجھتے ہو یا اس کے سوائے، اگر تم حد وسط کا ادعا کرتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے جس کا اظہار ضروری ہے اور اگر تم ادعا کرتے ہو کہ اس کی پہچان بہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادہ قدیم سے حدوث عالم کے اعتقاد رکھنے والے تو بیشتر افراد عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر تعین رکھتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں۔ شرط منطوق پر اس بات کے محال ہونے کی دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ حد وسط عالم کی علت ارادہ قدیم نہیں، کیونکہ تمہارے سارے مذکورہ بیانات میں ہمارے عزم ارادہ کے ساتھ ایک مثیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادہ قدیم

حادثہ ارادوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، رہ گیا خالص استبعاد تو بغیر دلیل کے یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم بہ ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے قابل ایجاب کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جائز رکھنا ضرورت عقلی کے معارضے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمھارے اور تمھارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہنہ ہے کہ ہم اس قول کا محال ہونا بہ ضرورت جانتے ہیں کہ ذات واحد کلیات کو ایجابی حالت میں لانے سے پہلے اس کی عالم ہوتی ہے، اور صفت علم ذات پر ناسد ہوتی ہے، اور علم تعدد معلوم کے ساتھ خود بھی متعدد ہو جاتا ہے، اور یہ سے علم الہیہ کے متعلق تمھارا مذہب، اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو محال خیال کرتی ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، لہذا وہی عاقل ہے وہی عقل ہے وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد بہ ضرورت محال کیونکہ ایسے صانع عالم کا وجود جو اپنی صنعت کو نہیں جانتا عقلاً محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی یقیناً نہیں جانتا، اور حق یہ ہے اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدیم عالم محال ہے، کیونکہ ایسے دورات فکریہ کو مستلزم ہوتا ہے جن کی کوئی انتہا نہیں جو بے شمار اکائیوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے مدس، ربع، اور نصف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے مثلاً فلک شمس سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے، اور فلک زحل تیس سال میں ایک بار تو اور زحل ادوار شمس کے $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے، اور ادوار مشتری، ادوار شمس کے $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے کیونکہ وہ ۱۲ سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب دورات زحل کے شمار کی کوئی انتہا نہ ہوگی

ادوار شمس کے شمار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، یا وجودیکہ وہ اس کا ہمیشہ ہوتا ہے بلکہ اس فلک کو کواکب کے ادوار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی جو ترسٹھ ہزار سال میں ایک بار دورہ کرتا ہے جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت مشرقیہ کی کوئی انتہا نہ ہوگی اگر کوئی کہے کہ اس چیز کا محال ہونا بہ ضرورت عقلی معلوم ہے تو تم اس کی تنقید کا کیا مسکت جواب دے سکتے ہو کہ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ ان دورات کے اعداد جفت ہیں یا طاق؟ یا جفت و طاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت و طاق دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باقی بہ ضرورت غلط ہیں، اور اگر یہ کہو کہ جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑنے سے طاق ہو جاتا ہے تو جو لامحدود ہے اس کے مال ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں ایک عدد کے جوڑنے سے یہ جفت ہو جائے گا۔ اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق اگر یہ کہا جائے کہ جفت و طاق کی توصیف عدد متناہی کے لیے ہوتی ہے غیر متناہی کے لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس کا ۱/۲ و غیرہ حاصل ہوگا جیسا کہ اوپر مسلم ہو، پھر یہ کہنا کہ جفت و طاق کی توصیف نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک ظاہر البطلان بات ہوگی فکر و نظر کے اصول سے خارج پھر تم اس اعتراض سے کیسے چھٹکارا یا سکتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تمہارے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے مرکب ہوتا ہے اور یہ دورات تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا مستقبل بطن عدم میں ہے اور مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر حاضر کی طرف۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دو ہی قسموں میں ہوتی ہے، طاق یا جفت، اس کے سوائے محال ہے، چاہے عدد موجود و باقی ہو یا فنا ہو چکا ہو، مثلاً ہم کچھ ٹھوڑی تعداد فرض کرتے ہیں، تو ہمارا تصور ضرور اس کے جفت و طاق ہونے کی طرف جائے گا چاہے یہ ٹھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں، بہر حال تقصیب میں کوئی فرق نہیں آسکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تمہارے ہی اصول کی

بنیاد پر موجودات عاقرہ محال نہیں ہو سکتے، یہ اکائیاں متغایر بالوصف ہوتی ہیں، ان کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ ارواح انسانی جو موت کے بعد اجسام سے مفارقت حاصل کر چکی ہیں ایسی ہستیاں ہیں جن کی تعداد کی جفت و طاق میں تعین نہیں ہو سکتی، تو پھر تم اس قول کا کیوں انکار کرتے ہو کہ اس کا بطلان بہ ضرورت معلوم ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدوثِ عالم کے ساتھ تعلق ارادہ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو، ارواح کے بارے میں یہ رے دہی ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے اور شاید یہ مذہبِ ارسطو کا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افلاطون کی رائے صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ نفس قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے؛ اور جب ان کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کی نہایت ہی کمزور صورت ہے اور ضرورت عقلی کی بنا پر اس کو رد کر دیا جانا چاہئے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زید کا ہے، یہ نفس عمر کا ہے وغیرہ، اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس زید ہی نفس عمر ہے تو یہ بات ضرورت عقلی کی بنا پر باطل ہوگی۔ ہم میں سے ہر ذی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ خود ہی ہے، دوسرا نہیں ہے، اگر اس میں دوسرے کا نفس ہوتا تو ان دونوں کے شعور ان اور اکات میں بھی باہم مشترک ہوتے جو نفوسِ مدرکہ کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں، اور ہر اضافی حالت میں ارواح کے ساتھ نفوذ کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ نہیں، اس کے سوائے ہیں، اور تعلق ابدان کی صورت میں نفوس منقسم ہو جاتے ہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کمیت مقداری کے مطابق کوئی گٹھا و بڑھا و نہیں ہو سکتا، یہ ضرورت باطل ہے، ناممکن ہے کہ ایک اکائی تجزیہ یا کر دو ہو جائے یا ہزار ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ البتہ یہ اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کمیت ہو، جیسے سمندر کا پانی کہ نہروں اور نالیوں میں منقسم ہو کر سمندر میں جالتا ہے۔ لیکن جس اکائی میں کمیت نہ ہو وہ کیسے منقسم ہو سکتی ہے؟

ہمارا مقصود اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں فلسفی مخالف کو

نیچا نہیں دکھا سکے یعنی اس اعتقاد کے ثبوت میں کہ ارادہ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے بہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی ان کا بچنا ناممکن ہے، جو کہتا ہے کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔ پھر اگر کہا جائے کہ یہ بات متحارے خلاف جاتی ہے، کیونکہ خدا نے تعالیٰ پیدا اس عالم سے ایک سال یا کئی سال پہلے ایسا دکائنا شروع کیا تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا کہ وہ صبر کرتا رہا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ مدت ترک تھا ہی ہے یا غیر تھا ہی؟ اگر تم کہو کہ تھا ہی ہے، تو وجود باری تھا ہی اول ہوا، اور اگر کہو کہ غیر تھا ہی، تو اس میں ایسی مدت گزری جس کے لمحات کی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مدت و زمان ہمارے پاس مخلوق ہیں، اور ہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر کہا جائے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو ضرورت عقل کی بنا کی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے اور قدم عالم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، تعلق ارادہ قدیم کے ساتھ جواز کی صورت میں، ہر حال میں مساوی نہیں اور حدوث عالم کے پہلے اور بعد وقت معینہ کے امتیازات کو قائم نہیں کیا جاسکے گا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ تقدم و تاخر ہی کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سفیدی و سیاہی اور حرکت سکون کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر تم کہتے ہو کہ ارادہ قدیم ہی سے سفیدی و سیاہی پیدا ہوتی ہے تو اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ قدیم کسی عمل میں سیاہی کی جگہ سفیدی سے کیوں متعلق ہوا یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو کیوں امتیاز بخشا؟ ہم رہنا ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ شے اپنے مثل سے متخصّص نہیں ہو سکتی الا بصورت تخصّص کے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ دو مماثل چیزوں میں امتیاز بغیر تخصّص کے ممکن ہے، تو حدوث عالم کا فعل بھی جائز ہوگا، کیونکہ عالم ممکن الوجود ہے، جیسا کہ وہ ممکن العدم بھی ہے، اور وجودی پہلو نے عدمی پہلو کے مقابل، بغیر تخصّص کے امکان کے تخصّص حاصل کر لی ہے۔ اگر تم کہو کہ ارادہ نے خصوصیت بخشی تو سوال اختصاص ارادہ اور درجہ اختصاص کی نسبت

پیدا ہوتا ہے، پھر اگر تم کہو، کہ وجود قدیم کے کاروبار میں، کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، تو پھر لازم ہے کہ عالم بھی قدیم ہو، اور اس کے لیے صانع و سبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح جس طرح کہ وجہ ناقابل دریافت ہے، اور اگر تخصیص قدیم کو دونوں ممکنات میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز رکھا جائے تو یہ بات خلاف قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص ہیئتوں کے ساتھ متشکل ہو، اس کی ایک ہیئت کی جگہ دوسری ہیئت ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اتفاق سے ایسا ہو گیا، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ ارادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ مختص ہو گیا، اور ایک ہیئت کے بجائے دوسری ہیئت کے ساتھ اور یہ اتفاق ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز پر وارد ہو سکتا ہے، جس کا خدا نے ارادہ کیا ہے اور ہر اس چیز پر جس کا وہ اندازہ کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ ہر واقعے کے متعلق کیا جاسکتا ہے، اور ہمارے مخالفین کے لیے بھی پیدا ہوتا ہے خواہ ان کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا، جس کیفیت میں بھی کہ وہ ہوا جس پہنچ رہی کہ ہوا، اور جس مکان میں بھی کہ ہوا، ہر حال کسی کے ارادے سے ہوا، اور وہ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ممتاز کرے (اس کو ہم "تخصیص الشے عن مثلہ" کا نام دیں گے) اگر یہ اس کی خصوصیت نہ ہوتی تو صرف قدرت پر اکتفا کیا جاتا، مگر جب نسبت قدرت کی ضدین کی جانب مساوی ہے تو کسی شخص کا ہونا ضروری سمجھا گیا جو شے کو اپنے مثل سے تخصیص دے، پس وجود قدیم کو ماوراء قدرت کہا جائے گا، جس کی خصوصیت شے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دینا ہے، معترض کہ یہ کہنا کہ ارادہ بمقابلہ امثال کسی خاص شے کے ساتھ کیوں مخصوص ہوا اس قول کی طرح ناکارہ ہوگا کہ علم نے اس معلوم کا احاطہ کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے، حالانکہ اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجیہ سے بالاتر ہے، ایسا ہی ارادہ بھی ایک ایسی صفت ہے کہ اس کا فعل تخصیص و امتیاز کی توجیہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ: کسی ایسی صفت کا اثبات کہ اس کی خصوصیت شے کو اپنے مثل سے

ممتاز کرتی ہو غیر محقول ہے، کیونکہ اس میں ایک قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے کوئی اختیار نہیں، اور ممتاز ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں۔ اور نہ یہ گمان کرنا چاہئے کہ دو سیاہیاں دو محل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں، کیونکہ ایک صورت ایک محل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے محل میں اور یہی اختیار کا موجب ہے اور نہ سیاہیاں دو وقتوں میں اور ایک محل میں متماثل مطلق ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی الوقت ایک دوسرے سے فرق رکھیں گی، تو ہر لحاظ سے ہم ان کو مساوی نہیں کہہ سکتے، اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ دو سیاہیاں باہم متماثل ہیں تو بچے مثل کے ساتھ سیاہی کی اضافت اختصاصی ہوگی نہ کہ اطلاق، اگر وہ مکانی و زمانی طور پر متحد ہو جائیں تو دو سیاہیاں سمجھ میں نہیں آئیں گی اور نہ دونی سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ارادے کا تصور ہمارے ارادے سے مستعار لیا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جاسکتا کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ہمیز کر سکتا ہے، مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پیالے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے۔ اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو اختیار دوں تو یا تو پیالے میں کسی امتیاز کی علت کی بنا پر ایسا ہو گا یا خود میری ذاتی خصوصی تحریک کی بنا پر اگر یہ دونوں نہ ہوں تو پھر ارادے کی تخصیص اثنے عن مثله کا تصور محال ہوگا۔ اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) مختار ایدہ قول کہ ارادے کی اختیاری خصوصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا یا بر بنائے ضرورت عقلی ہے یا بر بنائے نظریہ دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہمارے ارادے کے ساتھ ارادہ الہی کی مخالفت فاسد قسم کی ہے۔ ویسی ہی فاسد جیسے ہمارے علم میں اور علم الہی میں مخالفت۔ اللہ کا علم بہت سے امور میں ہمارے علم سے علوہ و جد ہے، یہی حال ارادے کا بھی ہونا چاہئے، مختار ادعویٰ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ ایک وجود ایسا ہی پایا جاتا ہے کہ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، کیونکہ وجود کی ایسی تعریف سمجھ میں نہیں آ سکتی جس طرح کہ ہم اپنے وجود کے بارے میں ایسی

تعریف نہیں سمجھ سکتے، تو اس شخص سے کہا جائے گا یہ تو ہمت ہیں، اس چیز کی تو عقلا بھی تصدیق کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ پھر اس قول کے انکار کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ خداوندی کی صفت تخصیص اللہ عن مشابہ ہوتی ہے، اس کو بھی ضرورت عقلی کی بنا پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اگر ارادے کے لفظ سے اس کا مفہوم معین نہیں ہو سکتا، تو دوسرا نام رکھا جاسکتا ہے، انشاء کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ہم اس کے اطلاق کی تحدید اذن شرعی کی بنا پر کرتے ہیں کیونکہ صفت ارادہ موضوع ہے (غرفا) اس چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صاحب ارادہ کی وابستہ ہو، اور ظاہر ہے کہ خدا کو کسی چیز سے کوئی غرض نہیں، صرف یہاں معنی اصلی مقصود ہیں، لفظ کی پیروی مقصود نہیں۔ ہم اپنے لیے ارادے کو غیر متصور نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم سمجھ کے دو مساوی مقدار کے ڈھیر فرض کرنے ہیں جو کسی شخص کے آگے رکھے ہوئے ہوں جو ان دونوں کو بیک وقت نہیں لے سکتا، البتہ اپنے ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، فرض کرو ان میں سے کوئی وجہ تحریک جو کسی ایک کو اتنا زیادہ اختصاص دے جس کا تم نے پہلے ذکر کیا، یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے وقت دو ہی صورتیں پائی جاتی ہیں، ایک یہ شخص مذکور کی اعراض کی مناسبت سے دونوں ڈھیروں میں محاذات نہیں ہے، یہ کہنا تو غلط ہوگا اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص نہ کو حیرت سے دونوں ڈھیروں کو کھتے ہی رہے گا اور اپنے ارادے میں تخصیص اللہ عن مشابہ کی صفت نہ ہونے کی وجہ کسی کے لینے پر بھی آمادہ نہ ہوگا اور یہ بات بھی عریض البطلان ہے۔

اعترض کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول سے بھی تو تم تخصیص اللہ عن مشابہ کی صفت کے اقرار پر مجبور ہو، کیونکہ تم کہتے ہو کہ عالم کسی سبب موجب لہ کی بنا پر ایسی مخصوص ہئیتوں کے ساتھ موجود ہوا ہے جس کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان بعض اجزاء کے ساتھ اختصاص کیوں برتنا گیا، کیونکہ تخصیص اللہ عن مشابہ کا محال ہونا فعل میں طبعاً یا ضرورتاً مساوی ہے۔

اگر تم کہو کہ عالم کا نظام کلی سوائے اس نہج کے جو پایا گیا ہے اور کسی نہج پر ممکن نہ تھا،

اور اگر عالم موجودہ عالم سے چھوٹا یا بڑا ہوتا تو یہ نظام ناقص ہوتا، اور ایسا ہی تمہارا قول افلاک اور ستاروں کی گنتی کے بارے میں ہے کہ کبیر مخالف صغیر ہوتا ہے، اور کثیر قلیل سے بوقت ضرورت افتراق پالیتا ہے، تو یہ بھی گویا متماثل نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف ہیں مگر یہ کہ بشر کی طاقت استدراک ان کی مقدار و تفصیلات کی حکمت و مصلحت کا ادراک کرنے سے عاجز ہے، البتہ وہ بعض باتوں میں حکمت کا ادراک کر سکتی ہے جیسا کہ معدل النہار سے فلک بردج کے میل دفاعی کی حکمت و علت، یا اوج فلک اور فلک خارج المرکز کی حکمت، اور شبیر تو اس کے اسرار نامعلوم ہی رہتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف معلوم ہو سکتا ہے اور اس بات میں تعجب نہ ہوگا کہ شے کے ساتھ نظام امر کا تعلق ہونے کی وجہ سے شے اپنے مخالف سے متمیز ہو سکتی ہے، رہے اجزائے وقت و زمانہ تو وہ امکان اور نظام کی طرف نسبت کے لحاظ سے قطعی طور پر متشابہ ہیں، اور اس دعوے کا امکان نہیں ہے کہ اگر ان کے تخلیق عالم نقطہ صریح یا نقطہ صریح ہی پیدا ہوتے کا خیال کیا جائے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ثابت ہوا کہ احوال کی متماثلت کا علم بہ ضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود فلسفیوں نے اقرار کیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قول کے علاوہ ان کے ادب بھی ایسے اصول ہیں جن کو مان کر اس بحث کا معارضہ کیا جاسکتا ہے، مثلاً فلکیات میں ان کا ایک اصول ہے جہت حرکت، منطبقہ پر حرکت میں مقام قطب کا تعین۔

فلسفیوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ آسمان ایک کرہ ہے جو دو قطبوں کے مدار پر دونوں بھی گویا دو ثابت ستارے ہیں حرکت کر رہا ہے اور اس کرے کے اجزاء باہم متماثل ہیں کیونکہ وہ بسیط ہیں، فلک اعلیٰ جو فلک نہم ہے اصلاً غیر مرکب ہے اور شمالی و جنوبی قطبین پر حرکت کر رہا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ ان نقطوں میں سے جو فلسفیوں کے نزدیک غیر متماثل متقابل نقاط کہے جاتے ہیں کوئی دو قطبین تصور کئے جاسکتے ہیں تو یہی دونوں نقطے قطبیت و ثبات کے شمالی و جنوبی سرے پر کیوں متعین کئے گئے اور منطقہ کا خط ان دونوں نقطوں پر سے اس طرح کیوں نہیں گزرتا کہ قطب، منطقہ کے دونوں متقابل

نقطوں کی جانب عود کر جانا، اور اگر آسمان کی مقدار یکساں اور شکل میں کوئی حکمت
 تھی تو کس نے قطب کو اس کے مثل سے امتیاز بخشا، جس کی بنا پر دوسرے اجزا
 و نقاط چھوڑ کر اس نقطہ کا قطب ہونا مستعین ہوا، حالانکہ تمام نقاط اور دیگر کروی اجزا
 مساوی صفات رکھتے ہیں، مسئلہ زیر بحث کے طوفان میں فلسفہ کی ناڈ بڑی طرح
 چھنس جاتی ہے!

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ مقام جہاں نقطہ قطب واقع ہوا ہے، اپنے غیر
 یا مثل کی نسبت بہ لحاظ خاصیت تناسب تکوینی محل قطب ہونے کی
 زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ وہاں استقرار پکڑتا ہے، اس طرح کہ
 وہ اپنے مکان و چیز و وضع اور اس چیز سے جس پر بعض اور ناموں کا اطلاق کیا
 جاتا ہے الگ نہیں ہوتا، اور تمام مقامات فلکیہ کی وضع زمین و افلاک کے دور کی
 وجہ تبدیل ہو جاتی ہے مگر قطب کی وضع قائم رہتی ہے، تو شاید یہ مقام اپنے غیر کی
 نسبت ثبات الوضع ہونے کے لیے انطباق ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفیوں کے اس بیان سے کرہ اول کے اجزائے طبعی میں
 تفاوت کی صراحت ملتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجزا باہم متشابه نہیں ہیں،
 اور یہ ان کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ
 آسمان کی شکل کا کروی ہونا لازم ہے۔ اور اس کے اجزائے طبعی طور پر بسیط اور متشابه ہیں
 ان میں تفاوت نہیں ہے اور زیادہ بسیط شکل کرہ کی ہے مگر جب حسابی اصول سے
 ان کے راجع دپا، اور سدس (پا) وغیرہ ہو سکتے ہیں تو ضرور ہے کہ ان میں زاوے
 بھی پیدا ہوں، اور یہ چیز بھی موجب تفاوت ہے اور یہ بات طبع بسیط پر امر زائد کے
 بغیر ممکن نہیں، باوجود ان کے مذہب میں مختلف آراء ہونے کے اس کا جواب مشکل
 ہے پھر خاصیت کے بارے میں بھی سوال قائم رہتا ہے کہ تمام اجزا اس خاصیت کو
 قبول کریں گے یا نہیں؟ اگر کہو کہ ہاں تو سوال پیدا ہوگا کہ متشابه خواص میں کسی
 خاصیت کے لیے وجہ اختصاص کیا ہوگی؟ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام اجزا اس خاصیت

سے کہ وہ جسم صورت پذیر ہیں ضرورتاً متشابه ہیں، اور اس خاصیت کا اس مقام کو محض اس کے جسم یا محض اس کے آسمان ہونے کی بنا پر مستحق قرار نہیں دیا جاتا، اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزا کی اس کے ساتھ مشارکت ہے تخصیص کی کوئی وجہ ضروری ہے، جو یا تو صرف ممکنہ شان ہے یا تخصیص اللہ عن مثله کی صفت ہے، ورنہ جیسے کہ وہ اپنے اس قول پر قائم ہیں کہ احوال کائنات، واقعات عالم کے جذب و قبول میں مساوی انخاصیت ہیں، اس کے مقابل ان کا مخالف بھی اپنے اس قول کو حجت سمجھتا ہے کہ اجزائے آسمان اس مقصد کے قبول میں جس کے لیے استقرار وضع تبدیل وضع سے اولیٰ ہوتی ہے، مساوی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے حل کی کوئی صورت فلاسفہ کے ہاں نہیں۔

دوسرا الزام حرکت افلاک کی جہت کے تعین کے اصول کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یعنی بعض تو مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور بعض اس کے برعکس، مگر جہاں تک مساوی ہونے میں اس کا کیا سبب ہے؟ اور جہاں کی مساویات تفریق اوقات کی مساوی کی طرح ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ سب کے سب اگر ایک ہی جہت سے دورہ کریں تو خلا عامی متباہن نہیں ہوں گے، اور تمام ایک ہی وضع میں ہوں گے جو کبھی مختلف نہ ہوگی حالانکہ یہ مناسبات عالم میں مبادیٰ حوادث ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جہت و حرکت میں عدم اختلاف کو ہم لازم نہیں سمجھتے، بلکہ کہتے ہیں فلک اعلیٰ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اور نیچے کے افلاک اس کے بالعکس، اور جو چیزیں کہ ان حرکات کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہیں یا ان کا حاصل ہونا ممکن ہے وہ بالعکس صورت میں بھی ممکن ہیں، وہ اس طرح کہ فلک اعلیٰ مغرب سے مشرق کی طرف حرکت کرے اور جو اس کے نیچے ہیں اس کے بالعکس، تو حاصل فرق معلوم ہو جائے گا اور حرکت کی جہات، دوری اور متقابل ہونے کے باوجود مساوی ہوں گی، تو پھر کیوں ایک جہت اپنے متقابل جہت سے متمیز کی گئی؟

اگر کہو کہ دونوں جہت باہم متقابل و متضاد ہیں تو پھر یہ مساوی کیسے ہو سکتی ہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ آپ ہی کا تو قول ہے کہ تقدیم و تاخیر وجودِ عالم میں متضادِ خیریں ہیں پھر ان کی مساوات کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے؟

یاد کیا کہ بعض کا خیال ہے کہ اوقات مختلفہ کی مساوات امکانِ وجود کی طرف نسبت دینے سے معلوم ہو سکتی ہے اور بہر مصلحت کی بنیاد پر اس کا فرض کرنا وجود میں ممکن ہے، ایسا ہی مقامات و اوضاع اور اماکن و جہات قبولِ حرکت کی طرف نسبت میں سادی ہیں اور تمام مصلحتیں ان سے متعلق رہتی ہیں، اس مساوات کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور ہیئتوں کے اختلاف کے بارے میں چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض :- ان کی اصل دلیل پر ہے کہ تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا تم کو اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث و اسباب پھیلے ہوئے ہیں، اگر حوادث کی نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہوگا، جو محال ہے، یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا، اگر یہ ممکن ہو تو تم اعترافِ صانع اور اشات واجب الوجود سے (جو مستند کائنات ہے) مستغنی ہو سکتے ہو، اور اگر یہ حوادث کا سلسلہ کسی انتہا پر رک سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدم ہے، لہذا امتحان سے ہی اصول کی بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز و کفایہ ضروری ہوا۔

اور اگر کہا جاوے کہ ہم قدیم سے حادث کا (چاہے کوئی حادث ہو) صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں جو اولِ حوادث ہے، کیونکہ اس کے پیشتر حدوثِ جہت وجود کی ترجیح کا کوئی امتیاز نہیں رکھتی، نہ تو حضورِ وقت کے اعتبار سے، اور نہ آلہ یا شرط یا طبیعت یا عرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ اولِ حوادث نہ ہو تو محلِ قابل کے استعداد یا وقت موافق کی موجودگی یا کسی اور توافقِ امکان کی بناءً کسی دوسری شے کے حدوث کے وقت اس کا قدیم سے صادر ہونا جائز ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ حصولِ استعدادِ مکانی یا زمانی یا کسی شرطِ تجدد کے بارے میں سوال بدستور قائم ہے بہر حال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہوگا یا وجودِ قدیم سے منسلک ہوگا

جس سے حادثہ اول کا ظہور ہوا۔

اگر کہا جائے کہ صورت و اعراض و کیفیات پذیرا دہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں، البتہ کیفیات حادثہ افلاک کی حرکت، یعنی حرکت دوریہ اور اوصاف اضافیہ جو اس میں متحد ہوتے ہیں، جیسے تثلیث، تربیع، تسدیس وغیرہ جو کہ یا کو اکب کے بعض حصوں کی باہمی نسبتیں ہیں یا زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شروق و زوال آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں اور زمین سے بعد (یہ کو کب کے اوج بلندی پر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور زمین سے قرب (یہ کو کب کے اسفل ترین درجے میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور دفع تباہی بعض اقطار کا (جو کو کب کے شمال و جنوب میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) قویہ اضافیتس حرکت دوریہ کے لیے لازم ہیں، ان کی موجب حرکت دوریہ ہے، رہ گئے وہ حوادث جو مقعر فلک قمر کے مشغلات میں سمجھے جاتے ہیں جو عناصر اربعہ ہیں، اور جو حادثہ کہ عرضی طور پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کون و فساد و امتزاج و افتراق ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف استحالة قویہ ایک دوسرے کی طرف منسوب تو رہتے ہیں، مگر ان کے اسباب کا انتہائی سلسلہ حرکت سماوی دوری کے مبادی تسلسل سے منسلک رہتا ہے۔ اور کو اکب میں ہے ایک کی دوسرے کی طرف یا کسی کی زمین کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ یہ اجزائے فلکیہ اور کو کبیہ کی ایک دوسرے کے ساتھ یا زمین کے ساتھ نسبتیں ہیں۔ اس تمام بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور ابدی ہے تمام حوادث کا مبداء ہے، اور حرکت دوریہ آسمانی کے محرک نفوس آسمانی ہیں، وہ نفوس جس کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ہماری ارواح کی ہمارے ابدان کے ساتھ، اور جب یہ نفوس قدیم ہیں تو ضروری ہوا کہ حرکت دوریہ جو ان کی تالیف مستلزم ہے وہ بھی قدیم ہو، اور جب احوال نفس قدیم ہونے کی وجہ سے باہم مشابہ ہوں گے تو احوال حرکت بھی باہم مشابہ ہوں گے یعنی ہمیشہ حالت دوریہ میں رہیں گے۔ لہذا تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ حرکت دوریہ ابدیہ کے صادر ہوا ہو، اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے تو قدیم سے

مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادث سے، یعنی اس کا ہر قابل تصور جزو حادث ہوتا ہے جو پہلے حادث نہ تھا۔ پس وہ (حرکت دوریہ) اس حیثیت سے کہ حادث ہے، اپنے اجزاء و نسبتوں کے ساتھ مبادیٰ حوادث بھی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ابدی متشابہ احوال ہے نفس ازلی سے صادر بھی ہوئی ہے پس اگر عالم میں حوادث ہیں تو وہ ضروری طور پر حرکت دوریہ سے متعلق ہیں، اور عالم میں تو حوادث موجود ہیں اس لیے حرکت دوریہ ابدی ثابت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادث ہوگی، یا قدیم اگر قدیم ہے تو یہ حوادث کا مبداء اول کیسے ہوئی؟ اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے حادث کی محتاج ہوگی اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور تمہارا یہ قول کہ وہ ایک صورت سے قدیم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ ثابت مجدد ہے، یا یہ اس کا مجدد ثابت ہے اور وہ مجدد الثبوت ہے، اس لیے ہم پوچھیں گے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے مبادیٰ حوادث ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ مجدد ہے اگر ثابت ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثابت متشابہ الاحوال سے ایک چیز کسی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے متمیز ہو کر کس طرح صادر ہوئی؟ اگر مجدد ہونے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں مجدد کا باعث کیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے سبب کی محتاج ہوگی، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ جواب الزامی ہے۔

فلسفی بعض حیلے اس الزام سے نکلنے کے لیے تراشتے ہیں جن کا ہم آئندہ مسائل میں ذکر کریں گے اور یہاں ان کو طوالت کلام سے بچنے کے لیے چھوڑتے ہیں، البتہ ہم ضرور کہیں گے کہ حرکت دوریہ مبادیٰ حوادث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ یہ تمام حوادث ابتداء اللہ کے ایجاد و خلق سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم الباطل نہیں کہ آسمان ایک حیوان متحرک ہے اور اس کی حرکت، اختیاری اور ہماری طرح شعوری ہے۔

دلیل دوم: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم اللہ سے متاثر ہے، اور اللہ متقدم، تو اس کا قول دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کی اس سے

تقدم بالذات مراد ہے، بالزمان نہیں، جیسا کہ عدد ایک کا تقدم دوسرے اب یہ قدرتی طور پر دبا وجود یہ جائز رکھنے کے کہ عالم وجود زمانی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے، یا ذات الوہیت کا تقدم معلول پر علت کے تقدم کی طرح ہے (ایسا ہی تصور ہے جیسا کہ زید کا تقدم اس کے سایہ پر یا ہاتھ کی حرکت کا تقدم انگشتی کی حرکت پر، یا جیسے پانی میں ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت، دونوں باتیں زمانی حیثیت سے قریب قریب مساویانہ طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک علت ہے، دوسرا معلول، مثلاً یہ کہا جائے گا کہ زید کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ نے بھی حرکت کی، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے پانی حرکت میں آیا، اس کے برعکس یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید نے سایہ کو حرکت دینے کے لیے حرکت کی، یا ہاتھ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا۔ اگر عالم پر تقدم باری کی یہی نوعیت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ دونوں عالم اور خدا احداث ہیں یا دونوں بھی قدیم ہیں، یہ تو محال ہوگا کہ ایک قدیم رہے دوسرا حادث یا اگر یہ منشا ہو کہ خدا کا تقدم عالم اور زمانے پر بالذات نہیں ہے، بلکہ بالزمان ہے۔ تو اس وقت وجود عالم وزمانے سے پہلے ایسا وقت بھی ہوگا جس میں عالم معدوم ہوگا، جب عدم وجود پر سابق ہوا تو اللہ اس مدت مدید میں سابق ہوگا جس مدت کی حجت احکا تو کثارہ ہوگا مگر حجت اول کا کوئی کثارہ نہ ہوگا، تو گویا زمانے سے پہلے زمانہ غیر متناہی ہوا، اور یہ قضیہ متناقض ہے اور اس لیے حدوث زمانی کا تصور ایک تصور محال ہوگا، اور جب تقدم زمانی واجب ہو جائے جو عبارات ہے قدر حرکت سے تو قدم حرکت بھی واجب ہوگا نیز قدم متحرک بھی جو زمانے کو اپنی حرکت دوامی سے مداومت بخشتا ہے واجب ہوگا۔

اعتراف

اس پر ہمارا یہ ہے کہ زمانہ حادث اور مخلوق ہے اور اس کے پہلے مطلقاً کوئی زمانہ تھا ہی نہیں اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ اللہ عالم اور زمانہ پر مقدم ہے یہ ہے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، پھر وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم کا وجود ہوا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور عالم نہ تھا یہ ہے کہ ذات باری کا تو وجود تھا مگر ذات عالم کا

عدم تھا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی تھا یہ ہوگا کہ ان دو ذاتوں کا وجود ہے۔ تقدیم سے مراد اس کے وجود کا منفرد ہونا ہے، اور عالم شخص واحد کی طرح ہے، اگر ہم کہیں کہ (مثلاً) اللہ تھا اور عیسیٰ نہ تھا پھر اللہ تھا اور عیسیٰ ہوا تو لفظ (اللہ یا عیسیٰ) سوائے وجود ذات اور عدم ذات کے کسی بات کا متضمن نہ ہوگا، دوسرے فقرے میں لفظ دو ذاتوں کے وجود کا متضمن ہوگا، اور اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ کسی تیسری چیز کو مقتدر فرض کیا جائے، اگر قوت واہمہ تیسری شے کو خواہ مخواہ مقدر کرنے کے لیے درانداز نہ ہو رہی ہے تو وہی وقت یا زمانہ ہے۔ قوت واہمہ کے مقاومت کی ہم یہاں ضرورت سمجھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے اس قول کا کہ خدا تھا اور عالم نہ تھا ایک تیسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو وجود ذات اور عدم عالم کے سوا ہے، اور وہ اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کر لیں تو وجود ذات اور عدم ذات حاصل ہوگی، ہمارا یہ قول صحیح نہ ہوگا کہ خدا تھا اور عالم نہیں تھا، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اللہ قہرے گرا عالم نہیں، اور ماضی کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ اللہ تو تھا عالم نہ تھا، تو ہمارے قول ”تھا“ اور ”ہے“ میں فرق ہوگا اور وہ ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اب ہم اسی فرق پر بحث کریں گے اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں وجود ذات اور عدم عالم میں کوئی فرق حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیسرے معنی میں ہوتا ہے مثلاً ہم مستقبل میں عدم عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، تو کہا جائے گا کہ یہ غلطی ہے، کیونکہ ”تھا“ کا لفظ صرف ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ دلیل بلی کہ لفظ ”تھا“ کے تحت ایک تیسرا مفہوم پوشیدہ ہے اور وہ ماضی ہے اور ماضی بذاتہ ”زمانہ“ ہے، اور بغیر اس کے ماضی ایک حرکت ہے جو صرف زمانے کے ساتھ ہی گزرنے لگتی ہے، پس ضرورت عقلی کی بنا پر لازم آتا ہے کہ عالم سے پہلے زمانہ ہوگا جو منقضی ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ وجود عالم پر غلبہ ہو گیا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ مفہوم اصلی دونوں لفظوں سے وجود ذات اور عدم ذات ہے اور تیسرا امر جس سے دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ہماری نسبت لازم قیاسی ہے،

اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کر لیں پھر اس کے بعد دوسرا وجود فرض کر لیں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا اور ہمارا قول صحیح ہو گا جیسا ہم اس سے عدم اول مراد لیں یا عدم ثانی جو بعد وجود کے ہوتا ہے، اور اس بات کی مکمل دلیل کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقبل کے لیے جائز رکھا جاتا ہے کہ بعینہ وہ ماضی ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ساری گڑبڑ ہماری قوت و اہمہ کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے ابتدا کے تصور سے اس وقت تک قاصر ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے ”ما قبل“ کا سوال نہ پیش کرے اور یہ ”ما قبل“ کا تصور ہی وہ شے ہے جس سے ہماری قوت و اہمہ سمجھا نہیں چھڑا سکتی، ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شے محقق موجود جو ہے وہ زمانہ ہے، اور یہ و اہمہ کی اسی کمزوری کی طرح ہے کہ جس کی بنا پر (مثلاً) وہ اجسام کی تنہا ہیت کو وہاں تصور کرنے سے عاجز ہے جہاں اس خلک ملتا ہے، سوائے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو، اس لیے وہ تصور کرتا ہے، کہ ماورائے عالم بھی کچھ ہونا چاہئے، چاہے، خلا ہی کیوں نہ ہو، اور اگر کہا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی فوق نہیں اور اس سے بعید کوئی بعد نہیں، تو قوت و اہمہ اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے، جیسے اگر کہا جائے کہ وجود عالم کے ما قبل کوئی قبل نہیں ہے جو وجود ثابت شدہ کی طرح ہو تو قوت و اہمہ اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے لگتی ہے، پس جس طرح جائز سمجھا جا سکتا ہے کہ فوق العالم کسی خلا یا ملا کے فرض کرنے سے و اہمہ کی تکذیب کی جائے، بایں دلیل کہ یہ تو بعد لا متناہی ہو گا جس کو خلا دکھا جائے گا، جس کا فی نفعہ کوئی مفہوم نہیں اور بعد اس جسم کا تابع ہوتا ہے جس کے اقطار میں تباعد مکانی پائی جائے، کیونکہ جسم متناہی ہو گا تو اس کا تابع بعد بھی متناہی ہو گا تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ خلا و ملا کا کوئی مفہوم ماوراء عالم نہیں، اور یہ بات باوجود قوت و اہمہ کی اس کے اذعان پر آمادگی کے سقم ہوگی، اسی طرح یہ بھی کہنا چاہئے کہ جس طرح بعد مکانی تابع جسم ہوتا ہے بعد زمانی بھی تابع حرکت ہوتا ہے، جو امتداد حرکت کا نام ہے۔ جیسا کہ بعد مکانی میں اقطار جسمی کا امتداد ہے، اور جب اقطار جسم کی متناہیت پر قائم کردہ دلیل سے اس کے

ہیئت

مادہ اور بُعد مکانی کا اثبات ممنوع ہوتا ہے، اسی طرح حرکت کے دونوں کناروں کی متناہی پر کوئی دلیل قائم کی جائے تو وہ اس کے مادہ اور بعد زمانی کے فرض کرنے سے مانع ہوگی، چاہے قوتِ واہمہ کتنی ہی اس کے وجود کے تصور سے لپٹی رہے۔ کیونکہ بُعد زمانی، جس کی نسبت دے کر قبل و مابعد کے الفاظ کی تعین کی جاتی ہے (اور بُعد مکانی جس کے ساتھ نسبت دے کر مافوق و ماتحت کے الفاظ کی تقسیم کی جاتی ہے) کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر مافوق کے اوپر کسی مافوق کا ہونا جائز رکھا جائے تو ماقبل سے پیشتر کسی ماقبل کے بارے میں تحقیق کی جانی صرف خیالی اور وہی چیز ہوگی، اور یہ مسئلہ زیر بحث کی لازمی صورت ہے، قابل غور و مامل اور فلسفی باتفاق آراء اور اسے عالم کسی خلا یا ملاء کے وجود کے قابل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ موازنہ ٹیڑھا ہے، کیونکہ عالم کو نہ فوق ہے نہ تحت اس لیے کہ وہ کروبی ہے، اور کرہ کو فوق و تحت نہیں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جس ہیئت کو تم فوق کہنا دیتے ہو، بدیں و جہ کہ وہ تمہارے سر پر ہے اس کے مقابل یعنی تمہارے پیر کے نیچے کی ہیئت تحت ہوگی، تو یہ نام تمہاری طرف نسبت دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر جو ہیئت کہ تمہاری طرف نسبت کرتے ہوئے تحت ہے وہی تمہارے غریب کی طرف نسبت دیتے ہوئے فوق ہے، تم اس کو کرہ ارض کی جانب آخر میں فرض کر دے، اور وہ تمہارے محاذی اس طرح کھڑا ہوگا کہ تمہارے قدم کے تلوؤں سے اس کے قدم کے تلوے مقابل ہوں گے۔ بلکہ وہ اجزائے آسمانی جس کو تم دن میں اپنا فوق خیال کرتے ہو، وہ یعنی رات کے وقت تحت الارض ہیں، اور جو چیز کہ تحت الارض ہے دور کے ساتھ فوق الارض کی طرف عود کرتی ہے، لیکن زمانے کے لحاظ سے جو سرکہ وجود عالم سے اول سمجھا جاتا ہے، تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ انقلابی نتیجے کے طور پر آخر ہو جائے، جیسا کہ ہم ایک لکڑی فرض کریں، جس کا ایک سر ہوتا اور دوسرا سر اباریک ہو تو ہم اس ہیئت کو جو باریک کی جانب ہے اس کی انتہا تک اصطلاحاً فوق کہیں گے، اور جو مقابل کی جانب ہے اس کو تحت کہیں گے، اس سے

اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو مختلف نام ہیں جن کے قیام کی مثال مذکورہ لکڑی کی ہئیت ہے کہ اگر وضع ہئیت کو عکس کیا جائے تو نام بھی عکس ہو جائے گا، اور عالم تو اس طرح تبدیل نہیں ہوتا، فوق و تحت تو ایک نسبت ہے تھادی طرف جس میں اجزائے عالم اور اس کی سطوح مختلف نہیں ہوتیں، بلکہ عدم جو وجود عالم پر منقذم ہوتا ہے، یا اس کی انتہائے اولین جو اس کے لیے ذاتی ہے یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی تبدیل ہو کر انتہائے آخرین کے سرے پر مل جائے اور نہ وہ عدم جو فضائے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے، یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر ازل سے سابق ہو جائے، پس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جن میں کا ایک اقل اور دوسرا آخر ہے ذاتی اور ثابت کنارے ہیں، ان کی اضافتوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، بخلاف فوق و تحت کے کہ ان میں ابتداء کا تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت تم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق و تحت نہیں ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل و بعد نہیں ہے، پس جب قبل و بعد ثابت ہو جائے تو زمانے کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل و بعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق و تحت ہی کو معین کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل و خارج استعمال کریں گے، اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے ازل و خارج ہے، پھر ہم پوچھیں گے کہ کیا خارج عالم خلا یا ملا کی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ ماوراء عالم نہ خلا ہے نہ ملا۔ اگر تم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ مراد لیتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور مراد لیتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ کیا وجود عالم کے لیے قبل ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی ہدایت یعنی اس کا ابتدائی سر امراد لیا جا رہا ہے تو اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے، اس تاویل پر کہ وہ طرف مشکوف اور منقطع سطحی ہے، اور اگر تم قبل سے کوئی دوسری چیز مراد لیتے ہو، تو عالم

کے لیے قبل نہیں ہے، جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز مراد لی جائے تو کہا جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے، اگر تم کہو کہ ایسا مبداء وجود جس کا کوئی قبل نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا تو کہا جائے گا کہ جسم کے وجود کی ایسی متناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو سمجھ میں نہیں آتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کوئی دوسرا تو ہم کہیں گے کہ اس کا قبل، اس کے وجود کی وہ ابتدا ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کوئی دوسرا۔

اب رہا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم اس کے ساتھ نہ تھا، تو صرف ہمارا یہ کہنا کسی دوسری شے کے اثبات کا موجب نہیں، البتہ وہ قول جس کو وہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص بزمان و مکان ہے۔ مخالف جو قدم جسم کا معتقد ہے، اس کے حدوث کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی اطاعت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حدوث جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی بات مانتے ہیں۔ یہ تو جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان (وقت) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو مخالف ایسے زمان کے حدوث کے اندازے پر جس کا کوئی قبل نہ ہو قادر نہیں ہو سکتا، حالانکہ اعتقاد کی یہی کیفیت ہے کہ اس کے مخالف تصور کا وہم میں جگہ پالینا بالکل ممکن ہے، لیکن فلسفی کے اس عقیدے کے مخالف تصور کی وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ مکان کے بارے میں گنجائش نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی متناہیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں ہی ایسے جسم کا تصور کرنے سے عاجز ہیں جس کے ماوراء نہ خلا ہو نہ ملا، وہم اس کے قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، اگر کہا جائے کہ عقل صریح برہائے دلیل جسم کی متناہیت کے وجود سے مانع نہ ہو تو وہم کی جانب التفات نہیں کیا جاسکتا۔ تو اسی طرح عقل صریح کسی ایسے آزاد وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، گو کہ یہ ہمہ اس کے تصور سے عاجز کیوں نہ ہو، کیونکہ وہم کسی ایسے جسم متناہی کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکتا جس کے بعد ہی دوسرا جسم نہ ہو، چاہے وہ فضائے متخلخل ہو حیثیت خلا ایسے ہی وہم کسی ایسے حادث وقوع سے سبکی مانوس نہیں ہو سکتا جس کے ماقبل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو، قبل حادث کی

عظیم الوقتی کے تصور سے اسے خواہ مخواہ رعب سا طاری ہو جاتا ہے، اور یہی اصل باعث غلطی کا ہے اور اس کی مقاومت اسی قسم کے معارضہ سے ہو سکتی ہے۔

قدم زمان کے لزوم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ تمہارے نزدیک خدا پیدا ایش عالم سے پیشتر، چاہے ایک سال پہلے ہو یا سو سال یا ہزار سال یا غیر متناہی مدت، وہی اندازے مقدار و کمیت کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں (خالق عالم پر قادر تھا، تو قبل وجود عالم کسی شے 'ممتد و مفرد' کا جس کا ایک حصہ دوسرے سے آمد و طول ہو) اثبات ضروری ہے، لیکن اگر تم کہتے ہو کہ لفظ سالہا سال کا اطلاق ممکن نہیں سوائے حدوث فلک کے واقعہ اور اس کے دور کے، اس لیے ہم "سال" کا لفظ چھوڑ دیتے ہیں، اور دوسرا لفظ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ عالم کے ابتدائے وجود سے آسمان نے (مثلاً) ایک ہزار دورے کئے ہیں تو کیا حق سبحانہ اس پر قادر تھا کہ اس سے پہلے اسی کی طرح ایک دوسرا عالم پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ نہیں تو گویا قدیم عجز سے قدرت کی طرف منقلب ہوا ہے، یا عالم عدم امکان سے امکان کی طرف آیا ہے، اگر کہو کہ ہاں اور یہی جواب ضروری بھی ہے تو کیا فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ تیسرا عالم بھی ایسا پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اس کا جواب ضرور اثبات میں دیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ عالم جس کو ہماری مفروضہ ترتیب کے اعتبار سے ہم تیسرا عالم کہتے ہیں، اگر وہی سب سے پہلے ہو تو کیا وہ اس کو دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم تک دو ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے، اور دوسرا ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد اور دونوں سرعت اور حرکت کی مسافت کے اعتبار سے مساوی رہیں؟ اگر تم کہو ہاں، تو یہ محال ہے کیونکہ دو حرکتوں کا جن میں سے ایک مربع ہو اور ایک قطعی مساوی بیچے پر پہنچنا محال ہے، پھر اگر تم کہو کہ تیسرا عالم جو ہم تک ایک ہزار دو سو دوروں کے

بعد پہنچتا ہے تو ناممکن ہے کہ اس دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کیا جائے جو ہم تک ایک ہزار ایک سو دویروں کے بعد پہنچتا ہے۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عالم کو اس عالم سے اس مقدار زیادہ پہلے پیدا کیا جائے جس مقدار سے کہ عالم ثانی عالم اول پر مقدم ہے اور اس کا نام ہم اول اس لیے فرض کرتے ہیں کہ وہ ہمارے دہم سے زیادہ قریب ہے جب ہم اس موجود وقت سے اس کی جانب صعود کرتے ہیں تو مقدار امکان اول مقدار امکان آخر سے دو چند حاصل ہوگی، اور ایک امکان آخر بھی ضروری ہے جو ان دونوں کے مقابل دو چند ہو۔ پس یہ امکان مقدار کمیت کے ساتھ جس کا ایک حصہ دوسرے سے بمقدار معلوم اطول ہو، اس کی حقیقت کچھ نہیں ہو سکتی سوائے ”وقت“ یا ”زمان“ کے، اور یہ کمیت مقدرہ ذات باری تعالیٰ کی صفت نہیں ہیں، اور نہ عدم عالم کی صفت ہیں، کیونکہ عدم کوئی چیز نہیں جس میں مقدار مختلفہ کے وجود کا تصور ہو سکے اور کمیت صفت ہے جو ذات کمیت کی طالب ہے تو یہ صفت حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، اور کمیت وقت یا زمانے کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور یہی قدر حرکت ہے، تو جب تمہارے پاس وجود عالم سے پہلے کوئی شے ذکمیت متضاد کا ہونا ضروری ہے تو ہمارے نزدیک وہی وقت یا زمانہ ہے پس عالم کے پہلے تمہارے نزدیک زمانہ ثابت ہے۔

اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ یہ تمام دہم کی کارگزاری ہے، اور سہل طریقہ اس کے دفعیہ کیا ہے کہ زمان و مکان کا تقابل کیا جائے، پس ہم کہتے ہیں کہ کیا خدا کی قدرت میں یہ نہ تھا کہ فلک اعلیٰ کو اس کے سمک میں بقدر ایک گز کے بڑا پیدا کرتا، اگر تم کہتے نہیں تھا تو یہ خدا کا معجز ہوا، اور اگر کہو کہ ہاں تھا تو دو گز، س گز اسی طرح غیر منتہی اعداد تک ہم یہ سوال کرتے جائیں گے، پھر ہم کہیں گے کہ اس میں ماورائے عالم ایسے بعد کا اثبات ہوتا ہے جس کے لیے مقدار و کمیت حاصل ہو، کیونکہ ۲ گز یا ۳ گز کی بڑائی ایسی وسعت مکانیت کی مقتضی ہے جو وسعت اولیٰ سے بقدر کمیت مغروضہ بڑی ہو تو اس لحاظ سے ماورائے عالم خلا یا ملاء موجود ہے۔ کوئی بتائے کہ اس کا کیا جواب ہے، ایسا ہی یہ سوال بھی ہے کہ کیا خدا نے تعالیٰ ایسے کرہ عالم کے پیدا کرنے پر قادر نہ تھا جو موجودہ

کہہ سے بقدر ایک گز زیادہ و گز کم کے چھوٹا ہو و دونوں مفروضات و احتمالات میں فرق نہیں ہے،
دونوں سے خلا یا وسعت مکانیت کے لزوم کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ ملازم میں اگر دو گز کی
نفی کی جائے تو یہ ایک گز نفی سے زیادہ ہوگا، اس طرح ملازم کا منفی رخ خلا کا ایجابی رخ ہوگا
اور خلا تو کوئی چیز نہیں ہے۔ پھر یہ سبکی مقدار کیسے پیدا ہوئی؟ ہمارا یہ جواب بھی محض
وجود عالم سے قبل امکانات ذاتی کے احتمالات و ہمہ کی بنا پر ہے، جیسا کہ تمہارا جواب بھی
وجود عالم کے پہلے امکانات مکانی کے احتمالات ہی کی بنا پر ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
پھر اگر کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جاسکتی ہے
عالم کا موجودہ جسامت سے بڑا یا چھوٹا ہونا واجب ممکن ہی نہیں تو مفروض بھی نہیں ہو سکتا۔
مگر یہ عذر باطل ہے تین وجہ سے:

(۱) یہ عقل کی محض ڈینگ ہے، کیونکہ عالم موجودہ وسعت سے بقدر ایک گز بڑا یا چھوٹا
ہونا ایسی قیاسات نہیں ہے جیسے کہ سیاہی و سفیدی کا ایک جگہ جمع ہو جانا یا وجود و عدم کو
ایک جگہ جمع کرنا، ناممکن البتہ یہ ہے کہ نفی و اثبات کو ملایا جائے، اور اسی طرف سارے
محالات کا مرجع ہے، باقی تو ایک قسم کا تحکم فاسد ہے۔

(۲) اگر عالم کا موجودہ وسعت سے بڑا یا چھوٹا ہونا ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجود
وسعت کے ساتھ واجب ہوا، ممکن نہ ہوا، اور مسلم ہے کہ واجب علت سے مستغنی ہوتا ہے
پھر تو یہ دہریوں کا مذہب ہوا جو کہتے ہیں کہ صلح عالم کوئی نہیں، اور کوئی سبب جو سبب
اسباب ہو یا یا نہیں جاتا، مگر یہ فلسفیوں کا تو مذہب نہیں۔

(۳) اس دعوے کے فاسد ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعوے کے منقاد
و متقابل دعوے کو بہ سہولت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عالم اپنے وجود سے
پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود امکان کے ہم آہنگ وہم وسعت ہے نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر تم کہو کہ
اس دعوے سے بھی قدیم کا عجز سے قدرت کی طرف اتعال ثابت ہو سکتا ہے تو ہمارا جواب
یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا اس لیے مفروض بھی نہیں ہے اور غیر ممکن کے حصول کا
امتناع عجز و دلالت نہیں کرتا، اگر تم کہو کہ جب وہ منتزع الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے ہو سکتا ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ ایک حال میں جو متنع ہو اس کا دوسرے حال میں ممکن ہونا محال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا انصاف متنع نہ ہوگا، اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہوگا۔ اگر تم کہو کہ: حالات مساوی ہیں تو ہم کہیں گے کہ اقدار بھی مساوی ہیں، تو پھر کیوں ایک مقدار تو ممکن ہو، اور دوسری مقدار اس سے ناخن برابر کم یا زیادہ متنع ہو! جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ مقاومت ہے۔

البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جن امکانات کے احتمالات بعضوں نے ذکر کئے وہ سب بے معنی ہیں، صرف قابل تسلیم امر یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قدیم ہے اور قادر ہے اس کے لیے کوئی فعل ہمیشہ کے لیے محال نہیں، وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس اذعان میں نہانے کے امتداد کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ورنہ وہم کو وسوسہ کی ناقابل اختتام پیچیدگیاں پیدا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

اسمِ عظم بکند کار خود اے دل خوش باش
کہ یہ بیس و حیل دیو مسلمان نشود

قدم عالم پر فلاسفہ کی تیسری دلیل

فلسفی کہتے ہیں: وجود عالم کو اس کے 'موجود' ہونے کے پہلے 'ممکن' ہونا چاہیے، کیونکہ متنع ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہونا محال ہے۔ اور یہ امکان وہ ہے جس کا اوّل کچھ نہیں، یعنی وہ ہمیشہ سے ثابت و برقرار ہے، اور عالم کا وجود ہمیشہ ممکن رہا ہے، کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں متنع الوجود ہو، پس جب امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے تو ممکن بر بنائے توفیق امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے، پس ہمارے قول کے (کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محال نہیں ہے، پس اگر اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے تو گویا اس کا وجود ہمیشہ محال نہیں ہے، کیوں کہ اگر اس کا

وجود ہمیشہ ہمیشہ محال سمجھا جائے تو ہمارا یہ قول کہ اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے بال
ہو جائے گا، اور اگر ہمارا یہ قول کہ امکان ہمیشہ رہتا ہے باطل ہو جائے، تو ہمارا قول کہ
امکان کے لیے اول ہونا ہے صحیح ہو جائے گا، اور اگر یہ صحیح ہو جائے کہ اس کے لیے
اول ہونا ہے، تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن ہوگا، اور اس حال کے اثبات کی طرف توجہ
ہوگا جب کہ عالم ممکن نہ تھا اور نہ اللہ اس پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ ہوگا کہ عالم ہمیشہ ممکن الحدوث ہے، تو ضرور ایسا
کوئی وقت ہونا چاہیے کہ اس کے حادث ہونے کا تصور ہو سکے، اور اگر اس کو ہمیشہ موجود
فرض کیا جائے گا، تو پھر حادث نہیں ہوگا، اور موافقت امکان پر واقع نہ ہوگا،
بلکہ اس کے خلاف پر، اور یہ اس قول کی طرح ہے کہ مکان کے بارے میں عالم کا موجودہ
جسم سے بڑا ہونا، یا فوق العالم کسی جسم کا پیدا ہونا ممکن ہے، اور اسی طرح اس فوق پر
دوسرا فوق ہوگا، تاہم جہاں الی لا نہایت، کیونکہ زیادتی کے امکان کے لیے انتہا نہیں
اور اس کے ساتھ ملاء مطلق کا وجود بھی ہوگا جس کی غیر مناسبت ناممکن ہے، اور اسی
طرح ایسا وجود جس کے کنارے کی انتہا ناممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے، ممکن جسم
مناسبتی اسطرح ہوتا ہے، لیکن اس کی مقادیر کے کمر و صغر کو متعین نہیں کیا جاسکتا،
اور اسی طرح ممکن الحدوث بھی ہوتا ہے اور مبادئی وجود تقدم و تاخر میں متعین نہیں
جاسکتے، حالانکہ اس کا اصل میں حادث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ ممکن ہے نہ کہ غیر ممکن۔

چوتھی دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے مادہ ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی
جاتی ہے اور چونکہ حادث مادہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اس لیے مادہ حادث نہیں ہوتا
البتہ حادث جو میں وہ صورت و اعراض اور وہ کیفیات ہیں جو مادہ پر طاری ہوتی ہیں
تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر حادث واقعہ حدوث سے قبل تین حالتوں سے فنا
نہیں ہو سکتا: وہ ممکن الوجود ہوگا، یا متعین الوجود یا واجب الوجود، متعین ہونا تو محال ہے
کیونکہ متعین بذاتہ کسی موجود نہیں ہو سکتا، اور بذاتہ واجب الوجود ہونا بھی محال ہے،

کیونکہ بذاتہ واجب کبھی معدوم نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ بذاتہ ممکن الوجود ہو، لہذا اس کے وجود سے قبل اس کے لیے امکان وجود حاصل ہوگا، اور امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جس کا اپنی ذات سے اپنے لیے قوام نہیں ہو سکتا، تو لاحالہ اس کے لیے ایسا محل قرار دینا ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو، اور یہ سوائے ماتے کے کوئی اور محل نہیں ہو سکتا، اس لیے وہ اسی طرف مضاف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ: یہ مادہ حرارت و برودت یا سیاہی و سفیدی یا حرکت و سکون کو قبول کر سکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کا حدوث یا ان تخریقات کا طاری ہونا ممکن ہے، پس امکان مادہ کے لیے ایک وصف ہوگا، اور مادہ کے لیے مادہ تو نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا حادث ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادث ہوگا تو پھر اس کا امکان وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اور امکان قائم بنفسہ ہوگا، اور کسی طرف مضاف نہ ہوگا، باوجودیکہ وہ وصف اضافی ہے، اور اس کا قائم بنفسہ ہونا سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور نیز یہ کہا جاسکتا ہے کہ امکان کے معنی اس کے مقدر ہونے اور قدیم کے اس پر قادر ہونے کے ہیں، کیونکہ ہم کسی چیز کا مقدر ہونا جانتے ہی نہیں، بجز اس کے ممکن ہونے کے پس ہم اس کو مقدر کہیں گے کیونکہ وہ ممکن ہے، اور جو ممکن نہیں اس کو مقدر بھی نہیں کہیں گے، پس ہمارے قول مقدر کے معنی ممکن ہی کے ہوں گے، یہ ہمارا کہنا ایسا ہی ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ وہ چیز مقدر ہے کیونکہ وہ مقدر ہے۔ اور مقدر نہیں ہے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے، اس کو تعریف اتنے بنفسہ کہا جائے گا یعنی کسی چیز کی تعریف اسی چیز کے نام سے اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا ممکن ہونا ایک دوسرے قضیہ ہے جو ظاہری طور پر سمجھ میں آ رہا ہے، اور اس سے ایک اور قضیہ کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقدر ہے، یہ تو محال ہے کہ اس کو ممکن قرار دے کر علم قدیم کی طرف منسوب کیا جائے کیونکہ علم قدیم معلوم کا متقاضی ہوتا ہے لہذا امکان معلوم، علم کے سوائے کچھ اور جز ہوگی، پھر وہ وصف اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی ذات ضروری ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے، اور وہ مادے کے سوائے کچھ نہیں، اور ہر حادث کے پہلے تو مادہ سابق ہوتا ہی ہے، لہذا مادہ اولیہ حادث قرار نہیں پائے گا۔

اعتراف اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس امکان کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ محض ایک عقلی فیصلے سے ماخوذ ہے۔ جن جن چیزوں کا وجود عقل نے فرض کیا ہے اور ان کے مقتدر ہونے کو متفق قرار نہیں دیا اس کو ہم ”ممكن محال نام دیں گے“ اور اگر عقل نے کسی چیز کو متفق قرار دیا ہو تو ہم اس کو ”محال“ کہیں گے اور اگر اس کے عدم کا مقتدر ہونا فرض نہیں کیا ہے تو ہم اس کو ”واجب“ کہیں گے، پس یہ وہ عقلی فیصلے (یعنی عقلی قضایا) ہیں جو کسی ایسے موجود کے محتاج نہیں جن کی صفات کی حیثیت سے وہ پائے جائیں اس دعوے کے اثبات میں تین دلائل پیش کی جا سکتی ہیں:

(۱) اگر امکان کسی ایسی شے موجود مگر معقوسی ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا امکان ہے تو یہ کسی شے موجود کے امتناع کا بھی معقوسی ہوگا، اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا امتناع ہے لیکن متفق کے لیے بذاتہ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور نہ مادہ پر کوئی محال طاری ہو سکتا ہے کہ امتناع کو مادہ کی طرف مضاف کیا جائے۔

(۲) کسی سیاحی و سفیدی کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، اگر یہ امکان کسی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیاحی و سفیدی) طاری ہوتی ہیں (اس طرح کہ کہا جاسکے کہ اس کے معنی ہیں کہ اس جسم کے لیے سیاحی و سفیدی ممکن ہے) تو اس وقت سفیدی فی نفسه ممکن نہ ہوگی اور نہ اس کے لیے امکان کی کوئی تعریف ہوگی، البتہ ممکن جو ہوگا وہ جسم ہوگا اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا، پس ہم کہیں گے کہ نفس سیاحی و سفیدی ذاتہ کوئی حکم نہیں ہے۔ کہ وہ ممکن ہے یا واجب ہے یا متفق ہے، البتہ صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے پس عقلی فیصلے کی بنا پر امکان ثابت ہو گیا، جو کسی ذات موجود کے قرائدینے کا محتاج نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جاسکے۔

(۳) ارواح انسانی فلاسفہ کے نزدیک جو اسے قائم بنغیبہ ہیں جو نہ جسم ہیں اور نہ مادہ اور نہ مادے میں منطبق ہو سکتی ہیں۔ وہ حادث ہیں (جیسا کہ ابن سینا اور دوسرے محققین کا مذہب ہے) اور قبل حدوث ممکن الوجود ہوتی ہیں، ان کے لیے ذات ہوتی ہے نہ مادہ، امکان ان کا وہ عصب اضافی ہے مگر اس کو قدرت قادر یا فاعل کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

پھر کس طرف منسوب کیا جائے گا؟ اس مشکل کا حل انہیں کے ذمہ ٹھہرتا ہے۔
 اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف امکان کو منسوب کرنا محال ہے، کیونکہ اس بارے
 میں عقلی فیصلے کے معنی سنوائے، علم امکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان معلوم قرار پائے گا،
 اور وہ علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے، اور
 اس کی پیروی کرتا اور اس سے شعلق ہوتا ہے، اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم
 معدوم نہیں ہوگا، اور جب معلوم کی نفی فرض کی جائے تو علم کی نفی لازم ہوگی، پس علم اور معلوم
 دو چیزیں ہیں، ایک کو تابع سمجھا جائے گا اور دوسرے کو مبعوع، اور اگر ہم فرض کر لیں کہ
 امکان کے اندازے سے عقلا چشم پوشی کر جاتے ہیں تو بھی ہم کہیں گے کہ امکان کی نفی نہیں کی
 جاسکتی بلکہ ممکنات فی نفسہ ممکنات ہیں، چاہے عقل اس کے اندازے سے تعرض کر جائے اگر
 عقول اور عقلا سب کے سب معدوم بھی ہو جائیں تو بھی امکان بہر حال باقی رہے گا۔

لیکن تین امور میں کوئی حجت نہیں ہو سکتی: (۱) امتناع بھی ایک وصف اضافی
 ہے جو موجود مضاف الیہ کا مقتضی ہے، اور متنوع کے معنی اجتماع ضدین کے ہیں، جیسے کوئی
 سفیدی کا محل ہو تو وہاں سیاہی کا اجتماع متنوع ہوگا، لہذا کوئی موضوع ضروری ہے جس کی
 طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے، لہذا ایسے وقت
 کہا جائے گا کہ، اس کا ضد اس سے متنوع ہے، لہذا امتناع ایک وصف اضافی ہو جس کا تو
 کسی موضوع کے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو رہا ہے، رہ گیا وجوب تو وہ پوشیدہ
 نہیں، وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(۲) فی نفسہ سیاہی کا ممکن ہونا بھی غلط ہے، کیونکہ اگر اس سے مجرد سیاہی مطلب لیا جائے
 بغیر محل قابل حلول کے تو وہ متنوع ہوگی نہ کہ ممکن، اور اس وقت ممکن ہوگی جبکہ جسم میں
 ہنیت مفتر سمجھی جائے، پس جسم ہی تبدیل ہنیت کیسے تیار ہوتا ہے، اور تبدیلی جسم ہی
 میں ممکن ہے، ورنہ سیاہی کی تو کوئی مجرد ذات نہیں ہو سکتی جس کے لیے امکان کی توصیف
 کی جائے۔

(۳) بعض لوگوں کے نزدیک روح قدیم ہے، لیکن اس کا ابدان سے تعلق ممکن ہوتا ہے،

لیکن تمہارے اس قول کی بنا پر یہ تعلق لازم نہیں، اور جو لوگ اس کے حدوث کے قائل ہیں، تو ان میں سے بعض غریق تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ مادہ میں منطبع ہوتی ہے اور مزاج کے تابع ہوتی ہے (جیسا کہ جالینوس نے بعض مقامات میں اس کی توجیہات پیش کی ہیں) لہذا روح مادے میں ہوگی، اور اس کا امکان مادے کی جانب مصاف ہوگا، اور بعض لوگ اس کو حادث تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو منطبع نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ناطقہ کا مادہ ترہ مادہ ہونا ممکن ہے تو اس صورت میں حدوث پر سابق امکان مادہ کی طرف مصاف ہوگا۔ لہذا جسم میں غیر منطبع ہونے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا، کیونکہ وہی اس کی مدبرہ عاملہ ہے پس اس طریقے سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے متعلق ہمارا جواب یہ ہے کہ امکان واجب، اور امتناع کو قضایائے عقلیہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے، البتہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قضایائے عقل (عقلی قضیہ) سے مراد ہے ان کا علم، اور علم، شے معلوم کا مقتضی ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ کوئی شے معلوم جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا جانا رہنا اور ایسے ہی دوسرے قضایائے کلیہ جو ان کے نزدیک عقلاً ثابت ہیں، وہ علوم ہیں جن میں نامعلوم نہیں کہا جائے گا، لیکن ان معلومات کا اعیان (یعنی جو اس میں وجود ہیں ہے، حتیٰ کہ فلاسفہ نے صراحت کی ہے کہ کلیات کا ذہنی وجود ہوتا ہے، اعیانی وجود نہیں ہوتا، البتہ جو چیزیں کہ اعیان میں موجود ہیں وہ جزئیات شخصہ ہیں جو غیر مقول طور پر محسوس ہوتی ہیں، ان ہی کلیات کے سبب سے عقل مادہ عقلیہ سے قضیہ مجرہ حاصل کرتی ہے، اس صورت میں "رنگ" کا تصور عقل میں سیما ہی و سپیدی سے جڑے کہ ایک قضیہ مجرہ ہوگا، (حالانکہ جودی طور پر رنگ کا تصور سوائے سیما ہی و سپیدی یا کسی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا) پس بغیر تفصیل و تخصیص کے رنگ کا تصور جو ذہن میں قائم ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی ہے نہ کہ اعیانی، یہ اگر متفق نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ بھی متفق نہیں ہونی چاہیے۔

ربان کا یہ قول کہ اگر عقلاً معدوم ہو جائیں یا وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان معدوم

نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضا یا کالیہ بھی جو کہ احکام و انواع ہیں معدوم ہو سکتے ہیں؟ اگر وہ کہیں کہ ہاں (اور جواب یہی ہو سکتا ہے کیونکہ ان انواع و اجناس قضایائے عقلی ہیں) تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہو گا، دو لو باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر دعویٰ کریں کہ وہ علم خداوندی میں باقی رہتے ہیں تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے، لہذا الزام ان پر وارد ہے اور ہمارا مقصود ان کے متناقض کلام کا محض اظہار ہے۔ رہا امتناع کے متعلق ان کا ذکر کہ وہ ایسے مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس شے کی ضد متضغ ہے، تو یہ بتلادیا جانا ضروری ہے کہ عام محال اشیاء اس قسم کی نہیں ہوتیں۔ بے شک شریک باری کا وجود محال ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ تو نہیں جس کے طرف امتناع کو مضاف کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے محال ہونے کے معنی ہیں اللہ کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے، تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت واجب ہے اور نقیض واجب متضغ ہے، اور وہ اضافت ہے خدا کی طرف، تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اس سے انفرادیت، نظیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی انفرادیت تو واجب، مخلوقات محکمہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس حیلے سے ہم اس کی طرف امکان کی اضافت کو بے تکلف لاتے ہیں، جیسا کہ تم امتناع کو اس کی ذات کی طرف منسوب کرنے میں امتناع الی الوجوب کی عبارت میں بہ تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی تعریف سے اس کی طرف انفرادیت کی اضافت کرتے ہو۔

سیاہی و سفیدی کے بارے میں عذر کیا جاتا ہے کہ یہ نہ روح رکھتی ہیں نہ ذات منفرد

اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ وجود کے لحاظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ ذہن کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں، کیونکہ ذہن سب سے اور سفیدی دونوں کا ادراک کرتا ہے، اور دونوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔ ارواح حادثہ کے بارے میں جو عند کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیونکہ ان کے لیے ذات مفرد، اور امکان سابق علی الحدوث ثابت ہے، اور کوئی چیز ان میں ایسی نہیں جس کی طرف اس امکان کو مضاف کیا جائے، اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مادے کے لیے ارواح کا مدبر ہونا ممکن ہے تو یہ مضافات بعیدہ ہیں، اگر تم اس پر انکفار تو یہ کہنا بعید نہ ہوگا کہ ”امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدوث میں لانا ممکن ہے“ اسی میں کسی فاعل کی طرف اضافت ہوگی باوجودیکہ وہ اس میں منقطع نہیں ہے، جیسا کہ تمہارے نزدیک اس کی اضافت افعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے باوجودیکہ وہ اس میں منقطع نہیں ہے، پس اس صورت میں جبکہ دو مقاموں پر الطباع مستقیم نہیں ہے، تو فاعل کی طرف نسبت اور منفعل کی طرف نسبت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں صورتوں میں الطباع تو ہوتا ہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم نے اپنے اعتراضات میں اشکالات کا مقابلہ محض اشکالات ہی سے کیا ہے اور ان اشکالات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔ ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس معارضہ سے صرف آپ کے کلام کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور معارضہ اور مطالبہ ہی کی صورت میں ان اشکالات کی گریں کھل جاتی ہیں اور ہم نے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا اور کسی چیز کا اہتمام نہیں کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ ان کے دلائل کا بطلان و تفریق ثابت ہو جائے، کسی ہمارے مذہب کے اجماعی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کو شش نہیں کی ہے، چونکہ ہم کتاب کے مقصد سے ہٹنا نہیں چاہتے، اس لیے حدوث کو ثابت کرنے والی دیلیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے، ہماری عرض فلاسفہ کے دعوے صرفت قدیم کو باطل کر دیتا ہے، رہ گیا مذہب حق کا اثبات، تو اس موضوع پر اس کتاب سے فایز ہونے کے بعد ہم تم سے اُمحاً نہیں گے، بشرطیکہ تو فیق ایزدی مددگار ہو، انشاء اللہ تعالیٰ، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد الحق رکھیں گے جس میں ہم اثباتی دلائل کا ویسے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں ہندو احوال کا اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

ابدیتِ عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفے قول کا ابطال

جاننا چاہیے کہ یہ مسئلہ، مسئلہ اول کی فرع ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم جیسا کہ ازلی ہے اور اس کے وجود کی ابتدا نہیں ہے، اسی طرح وہ ابدی بھی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، اس کا فساد و فنا متصور نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان کی دو چار دلائل جن کا ہم نے ازلیت کے بارے میں ذکر کیا ہے، ابدیت کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں اور اعتراضات بھی ان پر اسی قسم کے وارد ہوتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے، اور اس کی علت ازلیتِ ابدیت ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، جب علت متغیر نہ ہوگی تو معلول بھی متغیر نہ ہوگا، اور اسی پر امتناع حدوث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انقطاع میں بھی بعینہ صادق آتی ہے، اور یہ ان کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہو جائے تو اس کا عدم وجود کے بعد ہوگا تو اس کے لیے ”بعد“ ہوگا جس میں زمانہ ثابت ہوتا ہے۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجود امکان منقطع نہیں ہوتا، ایسا ہی وجود ممکن کے لیے روا ہے کہ وہ توفیق امکان پر باقی رہے، مگر یہ دلیل مضبوط نہیں، کیونکہ ہم اس کا ازلی ہونا تو محال سمجھتے ہیں مگر ابدی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر خدا اُسے تھا اس کو ابد تک باقی ہونا چاہیے) کیونکہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا طرف آخر ہو، ضرورتِ فعل تو یہ ہے کہ وہ حادث ہو، اور اس کے لیے طرفِ اول ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے آخر بھی ہو، البتہ ابو الہذیل الخلاف کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ عالم کے لیے ماضی میں دوراتِ نامتناہی

کا ہونا محال ہے، اسی طرح یہ مستقبل میں بھی محال ہے، مگر یہ قول فاسد ہے، اس وجہ سے کہ ہر مستقبل وجود میں کبھی داخل نہیں ہوتا نہ بحیثیت متلاحق (یعنی بعد میں آکر ملنے والا) نہ بحیثیت متساق (یعنی مسلسل چلنے والا) اور ماضی تو وجود میں تمام تر بطور متلاحق ہی داخل ہوتا ہے، اگرچہ متساق نہیں ہوتا اور جیسا کہ ظاہر کیا جا چکا ہے کہ ہم بقائے عالم کو ابدی طور پر عقلاً محال نہیں سمجھتے البتہ ہم اس کے بقا و فنا کو کسی کے عمل کی طرف منسوب سمجھتے ہیں اور یہ تو قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو اس میں عقلی طور پر مزید بحث و تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔

رہ گیا ان کا چوتھا مسلک تو وہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب عالم معدوم ہو جائے تو اس کے وجود کا امکان تو باقی رہے گا، کیونکہ امکان محالیت میں منقلب نہیں ہوتا، اور وہ وصف اضافی ہے، پس ہر حادث ان کے خیال میں مادہ عساق کا محتاج ہے۔ اور ہر معدوم ہونے والا کسی ایسے مادہ کا محتاج ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، اس لیے مواد اور حصول معدوم نہیں ہو سکتے، صرف اس کی صورت و اعراض معدوم ہوتے ہیں جواب اس کا یہی ہے جو پہلے گزرا، ہم نے اس مسئلے کو اس لیے الگ پیش کیا ہے کہ اس میں ان کی دو ذیلیں اور ہیں۔

دلیل اول:

اس دلیل کو جالینوس نے اختیار کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ (مثلاً) اگر سورج عدم کو قبول کرے تو اس کا خاتمہ مدت مدید میں ہوگا، بعدی دلائل تو یہ ہیں کہ اس کے لیے ہزاروں سال درکار ہوں گے اور اس سے کم کسی طرح نہیں ہوں گے۔ جب اتنی مدت دراز کے بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا۔ اعتراض۔ اس پر بعض وجوہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح قائم کی گئی ہے کہ اگر سورج فاسد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس سے ذبول (Decay) لاحق ہو، لیکن تالی محال ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے اور اس قیاس کا نام ان کے پاس ”شرطی متصل“ ہے اور یہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر صحیح ہے جس کی طرف شرط آخر مضاف نہیں ہو سکتی جیسے

وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کا فساد، ذبولی ہے تو ذبول لازم ہے، قویہ تالی اس مقدم کے لیے دیکھ اگر سورج کا فساد ہو تو اس کا ذبول لازم ہے (لازم نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ ”اگر وہ ذبولی طور پر فساد ہو تو اتنی طویل مدت میں اس کے لیے ذبول لازم ہے“ یا یہ بیان کیا جائے کہ فساد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے سوائے ذبول کے تاکہ مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ہو جائے اور ہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذبول کے فساد نہیں ہوتی، ہاں ذبول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے۔ اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے باوجود صفا یکا یک فساد ہو جائے تو تعجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فساد بغیر ذبول کے نہیں ہو سکتا، قویہ کہاں سے معلوم ہوگا کہ اس کو ذبول نہیں ہو سکتا، رصد گاہوں کی اطلاعاتوں پر توجہ کرنا تو ایک قسم کی محال پسندی ہے، کیونکہ اس ذلیعے سے صرف اس کی مقادیر تقریبی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی جسامت سے ایک سو تر گنا زیادہ ہے، یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہاڑوں کی کچھ مقدار کا نقصان فرض کیا جائے تو ہمارے حس کو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذبول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ پہاڑ وغیرہ اس میں سے برباد ہو چکے ہوں اور جس کو اس کا ادراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم مناظر کی اطلاعات محض تقریبی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کہی جاتی ہے کہ یا قوت و علل دو مرکب عنصر ہیں جو قابل فساد ہیں، مگر یا قوت کو سو سال بھی اگر کہیں رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان ظاہر نہیں ہوگا، تو شاید اجزائے شمسی کے نقصان کی بھی رصدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اجزائے یا قوت کے سو سال میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز جس پر ظاہر نہیں ہوتی تو ثابت ہوگا کہ یہ دلیل نہایت درجہ فاسد ہے۔

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم یہاں درج کر سکتے ہیں جن کو عقلائے مسترد کر دیے مگر ہم نے مثال کے طور پر ایک دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ ان دلائل کی وقعت کا اندازہ

ہو کہ ان کا تعلق کس قسم کی خرافات سے ہے، اور ہم نے کیوں انہیں ترک کیا ہے یہاں ہم نے صرف ان چار دلیکوں پر اکتفا کیا ہے۔ جن کے شہادت کے حل میں غور و نظر کی احتیاج ہوتی ہے۔
دوسری دلیل:

عدم عالم کے محال ہونے کے متعلق انکی دلیل یہ ہے کہ عالم کے جوہر معدوم نہیں ہو سکتے، کیونکہ معدوم کرنے والا سبب کوئی سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور جو چیز کہ معدوم نہیں ہو سکتی، اگر معدوم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب ہو، اور یہ سبب یا تو ارادہ قدیم سے متعلق ہوگا، جو محال ہے، کیونکہ جب اولاً اس نے اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا یہ تغیر ہوا، یا اس حالت کی طرف مودی ہوگا کہ قدیم اور اس کا ارادہ تمام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے اور شے مقصود (یعنی عالم) عدم سے وجود کی طرف متغیر ہو، پھر وجود سے عدم کی طرف اور جو کچھ ہم نے ارادہ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی محالیت کے بارے میں ذکر کیا ہے وہی عالم کے معدوم ہونے کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں ایک دوسری شکل کا اضافہ ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شے مقصود لا محالہ مرید ارادہ کرنے والے کا فعل ہوگی، اور جو پہلے فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو جائے گا، تو اس صورت میں اگر وہ فی نفسہ متغیر نہیں ہوا تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو بعد اس کے کہ موجود نہ تھا، کیونکہ اگر وہ جیسا کہ تھا ویسا باقی رہے تو اس کے لیے کوئی فعل بھی ثابت نہیں ہوتا، اور اب جبکہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے عائد بھی نہیں ہوگا اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر جب اس نے عالم کو مود کر دیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عالم ہی کا فعل ہے؟ یہ تو محال ہے، کیونکہ جب وجود کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو یہ وجود عالم کا فعل نہیں ہو سکتا، اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی

وجودی شے نہیں کہ کہا جائے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اور اس کو موجود نے وجود بخشا ہے۔ اس شکل کے حل کے بارے میں مشکلیں میں بھی چار فریق ہو گئے ہیں، اور ہر فرقہ خاص خاص طریقے پر شکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ جو فعل اس..... سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے، اور یہ فنا کا فعل ہے، اس کو وہ پیدا کرتا ہے (مگر کسی محل میں نہیں) پس عالم اس سے دفعۃً معدوم ہو جاسکتا ہے۔ اور یہ فنا کے مخلوق خود بھی فنا ہو جاسکتی ہے اس طرح کہ اس کے لیے کسی دوسرے فنا کی ضرورت نہیں، ورنہ سلسلہ غیر فنا ہی چلے گا لیکن یہ حجت کئی وجوہ سے فاسد ہے مثلاً (۱) فنا کوئی شے معقول و موجود نہیں اس کے لیے عمل خلق فرض کیا جائے۔ پھر اگر شے موجود ہو تو اپنی ذات کو بغیر کسی معدوم کرنے والے کے کیسے فنا کر سکتی ہے؟ پھر کس چیز سے عالم معدوم ہوگا؟ اگر اس نے فنا کو فنا عالم ہی میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں حل کر دیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ حل ہونے والا محلول فیہ سے ملاتی ہوتا ہے، تو پھر دو چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، گو لحظہ واحد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، اگر دونوں کا اجتماع جائز نہ رکھا جائے تو وہ دونوں ضد نہیں سمجھی جائیں گی اور عالم فنا نہ ہوگا، اور اگر فنا عالم میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور نہ کسی دوسرے محل میں تو پھر اس کا وجود، وجود عالم کا ضد کیوں ہوگا؟ پھر اس مذہب میں دوسری خرابی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ جو اہر عالم میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کو معدوم کرنے پر قادر نہیں، بلکہ سوائے فنا کو حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ قادر نہیں، لہذا تمام جواہر عالم فنا ہو جائیں گے، کیونکہ جب وہ کسی خاص محل میں نہ ہوگا تو اس کی نسبت سب کی جانب ایک ہی بیج پر ہوگی۔

دوسرا فرقہ کرامیہ کا ہے، جو کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا فعل بس معدوم کرنا ہے، اور ”معدوم کرنا“ ایک شے وجودی ہے جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، تو عالم اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس ”ایجاد“ ہے جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، اور اس سے موجودات عالم ظہور

میں آتے ہیں، لیکن یہ اعتقاد ”فاسد“ ہے کیونکہ اس سے قدیم کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، پھر یہ عقلی اصول سے بھی خارج ہے۔ کیونکہ ایجاد سے تو صرف وجود ہی سمجھ میں آتا ہے جو ارادہ اور قدرت قادر کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس سوائے ارادہ و قدرت کے کسی دوسری چیز کا ثابت کرنا اور وجود مقدس کو عالم بتانا سمجھ میں آسکتا ہے نہ معدوم کرنے کا طریقہ ہی قابل فہم ہے۔

تیسرا فرقہ اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعراض بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، ان کے بقا کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے ان کے بقا کا تصور کیا جائے تو ان کے فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ رہ گئے جو اہر تو وہ بذاتہ باقی نہیں رہ سکتے، البتہ اپنے وجود پر بقائے زائد کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، پس جب خدائے تعالیٰ نے ان کے لیے بقا کو پیدا نہیں کیا تو جو اہر عدم بقا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی فاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس واقعات کے خلاف ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سیاہی یا سفیدی باقی نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں متحد الوجود ہے، اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ ”جسم ہر حالت میں متحد الوجود ہوتا ہے“ حالانکہ عقل (در پائے مشاہدہ) تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جو آج ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے مثل نہیں ہوتے، اور یہی مشاہدہ بالوں کی سیاہی میں بھی کرتی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقا سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ صفات خداوندی بھی بقا کی وجہ سے باقی رہیں، اور یہ بقا، گویا باقی رکھنے والی چیز ہے، جو پھر کسی دوسری بقا کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا فرقہ۔ اشعریوں ہی کا دوسرا گروہ ہے، جو کہتا ہے کہ اعراض تو بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، رہے جو اہر تو وہ اس طرح فنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدائے تعالیٰ نہ حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیت جمع نہ تفریق، اس لیے جسم کو باقی رہنا محال ہو جاتا ہے، لہذا وہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا اشعریہ کے یہ دونوں فرقے اس پر مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے رک جانا ہے، عدم کا فعل ہونا ان کے قیاس سے باہر ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصول جب باطل قرار پائیں گے تو فنائے عالم کو جائز نہ رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، فلاسفہ کا یہ اصول، کہ معدوم فنائے عالم ثابت ہے، باوجود ان کے عالم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ اصول کو بھی حادث منہنے کے باوجود ناممکن عدم سمجھتے ہیں، ان کے متذکرہ بالا اصول کے قریب قریب ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بالذات چیز جو کسی محل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم متصور نہیں ہو سکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے نیچے سلگائی جائے تو پانی کیسے معدوم ہو جائے گا؟ تو کہتے ہیں کہ وہ وہ بجاپ بن جائے گا، پھر پانی ہو جاتا ہے، پس جو مادہ کہ ہوا میں ہویا باقیہ ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا محل ہے، یہ ہویا ہی صورت مائے کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے اور صورت ہوا مائے کو اختیار کر لیتا ہے، اور جب کبھی ہوا کو سردی لگتی ہے تو وہ کشیف ہو کر پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجدید حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشترک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

ہمارا جواب :- یہ ہے کہ متکلمین کے جن فرقوں کا تم نے ذکر کیا ہے، ممکن تھا کہ ہم ان کا تفصیلاً ذکر کر کے بتلاتے کہ ان کا ابطال ہمارے اصول کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ ہمارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں وہی ہیں جو ان کے ہاں ملتی ہیں، تاہم بحث کو طول دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے ہم پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ ”موجود کرنا“ اور ”معدوم کرنا“ ارادہ قادر سے ہوتا ہے، جب حق سبحانہ نے چاہا کہ کوئی چیز وجود میں آگئی اور جب وہ چاہا معدوم ہو گئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدائے تعالیٰ بدرجہ اتم قادر ہے، اور ان سب افعال میں وہ خود متغیر نہیں ہوتا بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ رہا ہمارا قول کہ فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کوئی چیز اس سے

صادر ہوتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہونے والی چیز وہ ہے جو متحد ہوتی ہے، اور وہ عدم ہے کیونکہ فعل سے قبل عدم نہ تھا، پھر عدم نے متحدہ حاصل کیا، پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ عدم تو کوئی چیز نہیں پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بتلائیے کہ کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ سمجھ لو کہ ہمارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع سمجھ میں آسکتا ہے تو اس کی نسبت قدرت کی طرف کیوں سمجھ میں نہیں آتی؟ اور تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو اعراض و صورت پر عدم کے اصلاً طاری ہونے کا انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں ہے پھر کیسے طاری ہو سکتا ہے! اور اس کو طریاں و متحدہ کا وصف کیسے دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو بیشک اعراض و صورت پر عدم کا طریاں ہو سکتا ہے، اور اس کا طریاں کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر معقول نہیں ہے، طاری ہونا گویا واقع ہونا ہے، الفاظ کے رد و بدل سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، یہی نسبت اس واقع معقول کی قدرت قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح معقول ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بات کا الزام اس مذہب کو دیا جاسکتا ہے جو کسی شے کے وجود کے بعد اس کے عدم کو جائز رکھتا ہے، اس لیے اس سے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس پر کونسی چیز طاری ہوئی؟ ہمارے پاس تو کوئی شے موجود ہو کر پھر معدوم نہیں ہو سکتی، اعراض کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان پر ان کا ضد طاری ہوا ہے جو خود بھی موجود ہے، عدم خالص کا طاری ہونا نہیں جو کوئی چیز نہیں، پس جو چیز کہ چیز ہی نہ ہو اس کا وصف طریاں کے ساتھ کیسے ہو سکتا ہے! جیسے ہم کہیں کہ بالوں پر سفیدی طاری ہوئی ہے تو یہاں طاری ہونے والی چیز سفیدی ہے جو موجود ہے ہم یہ تو نہیں کہتے کہ عدم سیاہی طاری ہوا ہے۔

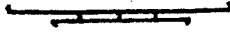
یہ قول فاسد ہے دودھ سے

(۱) سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا طاری ہونا آیا عدم سیاہی پر منتقض ہے یا نہیں؟

اگر کہو کہ نہیں، تو گویا عقل کا بطلان کر رہے ہو، اگر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ متضمن غیر متضمن ہے یا وہی ہے؟ اگر کہو کہ وہی ہے تو یہ متناقض بات ہوگی کیونکہ کوئی شے اپنے آپ کی متضمن نہیں ہوتی، اور اگر کہو کہ اس کے سوائے ہے تو یہ غیر معقول ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کیسے جانا کہ وہی متضمن ہے؟ اور اس پر اس کے متضمن ہونے کا حکم لگانا ہی گویا اس کے معقول ہونے کا اعتراف ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو یہ متضمن معقول جو کہ عدم سیاہی ہے قدیم ہے یا حادث؟ اگر قدیم ہے، تو وہ محال ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدوث کے ساتھ موصوف، معقول کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ نہ قدیم ہے نہ حادث ہے، تو وہ محال ہے، کیونکہ طریمان سفیدی سے پہلے کہا جائے کہ سیاہی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ لامحالہ طاری ہے، اور یہی طاری، معقول ہے تو جائز ہوگا کہ اسے قدرت قادر کی طرف منسوب کیا جائے۔

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم ہو جاتے ہیں، کیونکہ حرکت ان کے عدم کے لیے ہوتی ہے ان کی ضد کی حرکت نہیں، اور اس کے اور سکون کے مابین جو تقابل ہے وہ گویا کہ ملکہ اور عدم کا مقابلہ ہے، یعنی وجود و عدم کا مقابلہ، اور سکون کے معنی عدم حرکت کے ہیں، پس جب حرکت معدوم ہو جائے گی، تو سکون تو طاری نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے اور وہ عدم محض ہے، ایسی ہی وہ صفات جو اذقیل استکمال میں جیسے کہ آنکھ کی رطوبت جلدیہ میں محسوسات کی تصویروں کا چھینا، بلکہ معقولات کی تصویروں کا ذہن مدرکہ میں چھینا، کیوں کہ اس عمل کا مطلب یہ ہے کہ کسی وجود کا افتتاح کیا جا رہا ہے، بغیر اس کی ضد کے زوال کے، اور وہ ذی معنی تصویر میں جب معدوم ہو جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا وجود زائل ہو گیا بغیر کسی ضد کے تعاقب کے، گویا ان کا زوال عبارت ہے عدم محض سے جو طاری ہوا ہے۔ لہذا عدم طاری کا وقوع سمجھ

میں آگیا یعنی معقول ہو گیا، اور جس چیز کا بذاتہ واقع ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے (چاہے وہ کوئی چیز ہو) اس کا قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہونا بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ پس یہ ظاہر ہو گیا کہ جب کبھی کسی حادث کا واقع ہونا ارادہ قدیم سے تصویر کیا جاسکتا ہے تو کسی واقع کے عدم یا وجود ہونے کی حالتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔



مسئلہ (۳)

فلاسفہ کے اس قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و
صانع عالم ہے، اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے
ان کا بیان محض ظاہری قیمت رکھتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے صانع کا وجود
ہے، اور اللہ تم ہی صانع عالم ہے اور اس کا فاعل بھی ہے، اور کائنات اسی کی صنعت
و فعل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مگر ان کے اصول کی بنیاد پر یہ بیان ایک قسم کی تلبیس ہے
کیونکہ ان کے اصول کے لحاظ سے تو عالم کا صانع ہونا ہی نہیں چاہئے، اور اس کی
تین وجہ ہیں:

۱۔ ایک وجہ کا تعلق تو خود فاعل کی ماہیت سے ہے۔

ب۔ دوسری کا تعلق خود فعل کی ماہیت سے ہے۔

ج۔ ایک وجہ وہ ہے جو فعل و فاعل کی درمیانی نسبت سے تعلق رکھتی ہے۔

۱) جس وجہ کا تعلق فاعل کی ماہیت سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا صاحب ارادہ

و صاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مشیت میں آزاد ہو، مگر ان کے پاس

اس کی ہستی ایسی نہیں ہے، اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں، بلکہ ارادہ اس کی کوئی صفت

ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے، وہ لازمی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے

ہے دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔

تیسرے یہ کہ خدائے تعالیٰ ان کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک ہے اور ایسے ایک

سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ

اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب ہم آگے ان کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتلائیں گے کہ ان کے دلائل کس قدر مغالطہ آمیز ہیں۔

تردید و جدہ اول:

ہم کہتے ہیں کہ فاعل عبارت اس جہتی سے ہے جس فعل ارادہ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے، علی السبیل الاختیار اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے، اور تمہارے پاس تو عالم خدا تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ معلول علت سے، گویا صادر ہونا لازم و ضروری ہو اور اس کا دفع ہونا خدا تعالیٰ سے متصور نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم سورج سے، اور ظاہر ہے کہ اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جاتا اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی، چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے، تو اس میں جواز کا تکلف پایا جائے گا، اور یہ جواز حدود سے خارج سمجھا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار لہ، اور مستعار منہ کے درمیان وصف واحد کی شارکت کے وقوع پر مبنی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ فاعل سبب ہے علی الجملہ، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن فاعل کو فاعل صانع محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علی وجہ مخصوص سبب ہے، یعنی ارادہ و اختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ دیوار فاعل نہیں ہے، اور پتھر فاعل نہیں ہے اور جلا د جسم غیر نامی فاعل نہیں ہے، فعل تو جاندار کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور کوئی اس کو جھوٹا نہیں کہہ سکتا، لیکن فلاسفہ کی رائے میں پتھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ نقل و گرائی یا میل جانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی فعل ہے، اور وہ حرارت کا پیدا کرنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ جو چیز خدا سے صادر ہوتی ہو وہ ان تمام اشیاء کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک فضول سی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہر موجود بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ موجود بغیرہ ہوتا ہے تو ہم اس حیران کن نام مفعول "رکھتے ہیں" اور اس کے سبب کو فاعل "کہتے ہیں" میں اس کی فکر نہیں کہ سبب فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ ہے، جیسا کہ تم اس کی فکر نہیں کرتے کہ فاعل بالوسیلہ ہے یا بغیر وسیلہ، بلکہ فعل ایک جنس ہے اور اس کی تقسیم دو نوع میں کی جا رہی ہے۔ ایک وہ جو بوسیلہ واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بغیر وسیلہ واقع ہوتا ہے، نیز جنس ہونے ہی کے اعتبار سے اس کی تقسیم اور دو طرح ہو سکتی ہے، ایک وہ جو بالطبع واقع ہوتا ہے دوسری وہ جو بالاختیار واقع ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم "کیا" کہتے ہیں اور اس سے فعل بالطبع مراد لیتے ہیں تو یہ لفظ ہمارے عام لفظ "کیا" کا متناقض نہیں ہوتا، بلکہ نوع فعلیت ہی کا ایک بیان ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہیں "کیا" اور اس سے بلا وسیلہ کرنے کا ارادہ کریں، تو یہ بوسیلہ کرنے کا متناقض نہیں ہوگا، بلکہ عام لفظ "کیا" کی ایک نوع اور ایک بیان ہوگا، اور جب ہم کہتے ہیں "کیا" اور اس سے بالاختیار کرنا مراد لیتے ہیں تو یہ کراہیں ہوگی، جیسے ہم کہیں "حیوان انسان" (تو اس میں عام اور خاص مفہوم کی شرکت ہے متناقض نہیں ہے اسی طرح لفظ مذکور نوع فعلیت کا ایک بیان ہوگا، جیسے ہم کہیں کہ بوسیلہ "کیا"۔ اگر ہمارا قول "کیا" ارادہ کا متضمن ہے اور ارادہ فعل کی ذاتیت سے تعلق رکھتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فعل ہے، تو ہمارا قول "کیا" بالطبع متناقض ہوگا جیسا کہ "کیا" اور "نہیں کیا" تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ ہر سبب کو ہر لحاظ سے فاعل کہنا جائز ہو سکتا ہے نہ ہر سبب مفعول ہو سکتا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جاد کے لیے فعل نہیں ہے اور فعل صرف حیوان کے لیے ہے، اور یہ بات تو مسلم ہے کہ جاد کا بھی فعل ہوتا ہے، مگر صرف بطور استعارہ اس کو فاعل کہا جاتا ہے، جیسا کہ "طالب" کو علی سبیل المجاز "مرد" کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں پتھر لڑھکتا ہے، کیونکہ وہ مرکز کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کا طالب ہوتا ہے، اور طلب ارادہ حقیقت میں تصور نہیں کیے جا سکتے جب تک کہ شے مقصود و مطلوب کے علم کے ساتھ اس کا تصور نہ ہو، اور سوائے جائزہ کے اور کسی کے ساتھ ارادے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ رہا ہمارا قول کہ

لفظ ”کیا“ عام ہے اور وہ بالطبع اور بالارادہ دونوں حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے، جیسے کوئی کہے ”ارادہ کیا“ لفظ عام ہے اور دو حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک وہ ہے جس میں کوئی شخص ارادہ کرتا ہے، شے مقصود کے علم کے ساتھ دوسری میں ارادہ تو کرتا ہے مگر شے مقصود کا علم نہیں، تو ایسا کہنا فاسد ہوگا، کیونکہ ارادہ ضرورتاً علم ہی کو متضمن ہوتا ہے، ایسا ہی فعل ضرورتاً ارادے ہی کو متضمن ہوتا ہے۔

رہا مختار قول کہ لفظ ”کیا“ بالطبع پہلی حالت کا نفیض نہیں ہے تو عرض ہے کہ ایسا نہیں، حقیقت میں وہ اس کا نفیض ہی ہے مگر اس کا نفیض ہونا سطحی نظر میں پایا نہیں جاتا اور طبع اس سے شدت کے ساتھ نفور نہیں کرتی، کیونکہ وہ مجازاً باقی رہتا ہے، اور جبکہ وہ ہر اعتبار سے مستبہ ہوتا ہے اور فاعل بھی مستبہ ہے تو مجازاً اس کا نام فعل رکھا گیا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ ”بالاختیار کیا“ تو وہ تحقیقی تکرار کہلائے گی، جیسا کہ کہیں ”ارادہ کیا“ اور وہ اپنی شے مقصود سے واقف ہے، البتہ اس کا تصور تب نہ ہوگا جبکہ کہا جائے صرف ”کیا“ مجازی طور سے، اور جب حقیقی طور پر ”کیا“ کہا جائے تو نفس کو اس قول سے کہ ”بالاختیار کیا“ ہے نفور نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے معنی حقیقی طور پر کرنے کے ہوں گے، نہ کہ مجازی طور پر جیسا کہ کوئی کہے ”زبان سے بات کی“ یا ”آنکھ سے دیکھا“ تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے معنی میں دل کی نظر دینی شعوری نظر کو مجازی طور پر سمجھا جائے، ایسا ہی ہاتھ اور سر کی حرکت کے بارے میں گفتگو ہو، مثلاً کوئی کہے کہ ”اس نے اپنے سر سے کہا“ یعنی اشارہ کیا، تو یہی وجہ ہے کہ اگر کہا جائے کہ زبان سے کہا اور آنکھ سے دیکھا تو یہ برا نہ ہوگا۔ اس کے معنی نفی احتمال مجاز کے ہوں اور یہ قدم کی لغزش کا مقام ہے یہاں ان اعبیا کی دھوکا دہی سے ہوشیار رہنا چاہیے اگر یہ کہا جائے کہ فاعل کو فاعل کا نام رکھنا لغوی اعتبار سے ہے، اور نہ عقلی طور پر تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز کسی چیز کا سبب ہوتی وہ وہ طرف تقسم ہوتی ہے، یا تو وہ ارادی طور پر سبب ہوتی ہے

یا غیر ارادی طور پر البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ فاعل کو فاعل کہنا دونوں قسموں میں حقیقی طور پر ہے یا نہیں؟ اس کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عرب کہتے ہیں
 النَّارُ تَحْرِقُ آگ جلاتی ہے وَالسَّيْفُ يَقْطَعُ تلوار کاٹتی ہے۔ وَالسَّحَابُ يُنْزِلُ برف ٹھکراتا ہے وَالسَّقْمُونِیَا لیسہل سقمونیہا اسہل لاتی ہے وَالْخَبْزُ يَشْبِقُ روٹی سیر کرتی ہے داماء یردی پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں
 ”مارتا ہے“ اس کے معنی یہ ہیں کہ مارنے کا فعل اس سے سرزد ہوتا ہے۔ ہمارا کہنا کہ جلاتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جلانے کا کام کرتا ہے، ایسا ہی کہنا کاٹنا ہے یعنی کاٹنے کا کام کرتا ہے، اگر تم کہو کہ یہ سب مجازی ہے تو یہ ایک قسم کی بے سند بات ہوگی۔
 تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور فعل حقیقی تو وہی ہوتا ہے جو بالارادہ ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادثہ فرض کریں جس کا حصول دوا امر پر موقوف ہو، ایک ارادی دوسرا غیر ارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی، اور لغوی طور پر بھی ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک انسان آگ میں ڈالا گیا اور وہ مر گیا تو ڈالنے والا قاتل ہو گا نہ کہ آگ، اور یہ کہا جائے کہ فلاں شخص نے اس کو قتل کیا تو یہی بات صحیح ہوگی، اگر اسم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ دونوں پر برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر، اور دوسرے کو بطور استعارہ یعنی مجازی طور پر نہ سمجھا جائے، تو کیوں لغوی اور عرفی و عقلی اعتبار سے قتل کو صرف صاحب ارادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؟ حالانکہ آگ ہی عمل قتل کی علت قریبی ہے، اور آگ میں گرانے والے شخص کا فعل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ مقتول اور آگ کو ایک جگہ جمع کر دے، مگر ایسا نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو ایک جگہ جمع کرنے کا فعل بالارادہ ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر بلا ارادہ ہوگی، گو وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل کہلانا استعارہ کے طور پر ہوگا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فاعل وہی ہوگا جس سے فعل ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور صاحب اختیار نہ سمجھا جائے تو وہ صرف مجازی طور پر صانع اور فاعل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے سوائے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا قوام اسی سے ہے، اور وجود باری تعالیٰ نہ ہو تو وجود عالم کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر سورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ثابت ہوگا، اسی طرح ہم خدا کو فاعل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس معنی میں فعل ثابت نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا لفظ اختیار کرنا چاہئے۔

ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتلانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے لفظوں کا اطلاق نہیں کر سکتے، فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ارادے سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، اور تم حقیقت میں فعل کے معنی کی نفی کر چکے ہو، اور تحمل اسلامی کے منظر پرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہو، کسی مذہب کو بے معنی الفاظ کے استعمال پر سراہا نہیں جاسکتا، اس کی صراحت کر دو کہ خدائے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں ہوتا، تاکہ دین اسلام سے تمہارے معتقدات کا پردہ چاک ہو جائے۔ تبلیہ سے کام نہ لویہ کہتے ہوئے کہ خدائے تعالیٰ اصلح عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے، تمہارے پاس تو صرف الفاظ کا ذخیرہ ہے، حقیقت کی نفی ہے، اور اس مسئلہ (یعنی اس فعل) سے مقصود تمہاری اس تبلیہ کی پردہ دری ہے۔

دوسری وجہ

فلاسفہ کے اصول کی بنیاد پر ”عالم“ اللہ تعالیٰ کا فعل ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ فعل کی شرط ان کے ہاں معدوم ہے، فعل عبارت ہے احداث کائنات سے اور کائنات تو ان کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں، اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ احداث سے کو عدم سے وجود میں لے آنا، اور اس کا قدیم میں تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو، مگر عالم تو ان کے پاس قدیم ہے۔ پھر یہ کیسے خدا کا فعل ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ حادث کے معنی ہیں ”موجود بعد عدم“ تو ہم یہ بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے

جب حادث کیا تو صدور میں آنے والا (یعنی عالم) اس سے ضرور متعلق تھا، اگر متعلق تھا تو وجود مجرد کی حیثیت سے تھا یا عدم مجرد کی حیثیت سے؟ یا دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدم سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا، اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اب یہی کہا جائے گا کہ وہ بحیثیت موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صادر ہونے والی چیز وجود مجرد ہے، اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی نسبت نہیں دی جاسکتی، اگر وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو نسبت کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا، اور اگر یہ نسبت دائمی سمجھی جائے تو منسوب الیہ تو زیادہ فاعل اور زیادہ دوام کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ فی الحال فاعل کے ذریعے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے، باقی رہا یہ کہنا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے، اور حادث ہونے کے معنی تو یہی ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے، حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوا، اگر عدم کی سبقت وجود پر وصفاً لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اس سے متعلق مخصوص وجود ہے نہ کہ ہر وجود، اور وہ وجود مسبوق بالعدم ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، یہ وجود تو وہ ہو گا جس کا صدور فاعل سے اسی وقت متصور ہو گا جبکہ عدم کو اس پر سابق مانا جائے اور عدم کی سبقت فاعل کے فعل کی چیز نہیں ہے، لہذا اس کا مسبوق بالعدم ہونا، فاعل کا فعل ہو سکتا ہے نہ اس سے تعلق رکھتا ہے، پس اس کی شرط اس کے فعل ہونے پر ایسی شرط ہے جو فاعل کو اس میں غیر موثر بنا دیتی ہے۔

رہا متغیرا یہ قول کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، تو اگر اس سے متغیرا مراد یہ ہے کہ عدم کے بعد وجود از سر نو، دوبارہ نہیں ہو سکتا تو صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ اپنے وجود ہونے کی حالت میں موجود کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو یہ ہم یہ ظاہر کر چکے ہیں کہ وہ اپنے وجود ہونے کی حالت میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو شے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ فاعل اس کا موجود ہو، اور بحالت عدم، فاعل اس کا

موجود تو نہیں ہو سکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہو سکتا ہے، اور ایجاد کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ فاعل اس کو موجود کر رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے نسبتِ موجد کی موجد کی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے، لہذا ایجاد موجد ہی کے ساتھ ہوگی، اگر ایجاد سے مراد وہ نسبت ہے جس سے فاعل موجد ٹھہرتا ہے اور مفعول موجود۔ اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عالمِ خدا تعالیٰ کا ازلی اور ابدی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدا کے تعالیٰ فاعل نہ ہو، کیونکہ وجود فاعل سے ربط رکھتا ہے، اگر یہ ربط ہمیشہ رہتا ہے تو وجود بھی ہمیشہ رہے گا، اگر منقطع ہو جاتا ہے تو وجود بھی منقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ تم سمجھتے ہو کہ اگر باری کا عدم فرض کیا جائے تو عالم باقی رہتا ہے، کیونکہ تم گمان کرتے ہو کہ وہ ایک بانی کی طرح ہے، بنائے عمارت کے ساتھ، اور وہ بانی کو معدوم سمجھنا اور بنا کو باقی سمجھنا ہے، بنا کی بقا بانی کی وجہ ہی سے نہیں ہے بلکہ اس کی ترکیب میں یہ سبستِ مسک (روک رکھنے والی خشکی) کی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوتِ مسک، جیسے پانی، نہ ہو تو شکلِ حادث کی بقا کا تصور باوجود اس کے لیے فعل فاعل کے نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ فعل جو فاعل سے متعلق ہوتا ہے وہ بحیثیت اس کے حدوث کے ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت اس کے عدم سابق کے، اور نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت کے، وہ فاعل سے اس کی اپنی دوسری حالت وجود میں متعلق نہیں ہوتا، یعنی جب کہ وہ ایک موجود تھا، بلکہ اس کی اپنی حالتِ حدوث میں اس سے متعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ تام ہے حدوث و خروج کا عدم سے وجود کی طرف، اگر اس سے معنی حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل ہونا امر معقول نہیں ہو سکتا۔

اور نہ فاعل کے ساتھ اس کا تعلق معقول ہو سکتا ہے، تمہارے قول کی بنا پر اس کا حادث ہونا تو اس کے مسبوق بالعدم ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کا فعل یا صانع کی صنعت نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اپنے وجود کی تکوین کے لیے فعل فاعل ہی کی شرط کا تابع ہے، یعنی اس کا

مسلوب بالعدم ہونا، اور جو وجود کہ مسبوق بالعدم نہ ہو بلکہ دائمی ہو تو وہ فاعل کے فعل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ہر وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل مشروط نہیں ضروری ہے کہ فاعل ہی کا فعل ہو، اور فاعل کی ذات، اس کا علم اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فاعل ہونے کے لیے شرط نہیں، اور یہ فاعل کے اثر سے نہیں ہے، اور نہ فعل بغیر موجود کے سمجھ میں آسکتا ہے، لہذا فاعل کا وجود اس کے علم، اس کے ارادے اور اس کی قدرت کی طرح فاعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا، خواہ یہ فاعل کی نسبت کا نتیجہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے فاعل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاثر ہونے کے جواز کا اعتراف تو کر لیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو فاعل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو فاعل بھی قدیم ہوگا، اگر تم نے فاعل کے فعل کو تاخر زمانہ کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ دلاتا ہے تو ساتھ ہی پانی کا ہلنا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے سے گناہ بہت بعد کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد سے تو ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، اور اگر پہلے سے تو گویا اس ہلنے کا تعلق ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا معلول ہے، اور فعل اسی کی وجہ سے ہے، اگر ہم فرض کریں کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں مل رہا ہے تو گویا پانی کا ہلنا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، باوجود اپنی ہمیشگی کے وہ اس کا معلول و معقول ہے، اس کی دوامیت کا مفروضہ محال نہیں ہو سکتا، عالم کی ایسی ہی نسبت خدا تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

تو چار احوال یہ ہیں کہ ہم فعل کا فاعل کے ساتھ ہونا محال نہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا ہلنا، یہ عدم سے حادث ہوا ہے تو جائز ہوگا کہ فعل ہو چاہے ذات فاعل سے متاخر تعین ہو یا قریب ہو، البتہ ہم محال جس بات کو سمجھتے ہیں وہ فعل کا قدیم ہونا ہے، کیونکہ جو تیز عدم سے حادث نہ ہوگی تو اس کا نام فعل رکھنا ایک مجازی بات ہوگی نہ حقیقی، وہ گئی معلول اور علت کی

ساتھ داری، تو دونوں کا حادث ہونا بھی جائز ہو سکتا ہے اور دونوں کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم ذات قدیم سبحانہ تعالیٰ کی حیثیت اس کے عالم ہونے کے علت ہے، اس میں کوئی موقع اعتراض کا نہیں ہے، اعتراض اس چیز پر ہے جو فعل کہلایا جاتا ہے، کیونکہ معلول علت کو فعل علت نہیں کہا جاسکتا مگر مجازاً، ہاں جو چیز فعل کہلاتی ہے اس کی شرط یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو، اگر کوئی جائز رکھنے والا قدیم دائم الوجود کو اس کے غیر کا فعل بتلانا جائز رکھے تو یہ جواز ایک قسم کا استعارہ ہوگا، اور مختار یہ قول کہ اگر ہم پانی کی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرض کریں تو پانی کی حرکت..... فعل کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی، ایک قسم کا دھوکا ہے، کیونکہ انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ فاعل جو ہے وہ انگلیوں والا ہے، جو صاحب ارادہ ہے اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت کو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ ہر جزو حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، رہی پانی کی حرکت، تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ اسی شخص کا فعل ہے جس نے اپنا ہاتھ پانی میں ڈالیا، بلکہ وہ اللہ سبحانہ کا فعل ہے، اور کسی صورت پر بھی ہو فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، الا اس کے کہ وہ دائم الوجود ہے، وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر کہا جائے کہ: جب تم نے فاعل کی طرف فعل کے نسبت کا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے اعتراف کر لیا، اور مان لیا کہ یہ ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ معلول کی علت کے ساتھ ہوتی ہے، اور تم علت کی نسبت میں تصدیق دوام کو بھی تسلیم کر چکے ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد عالم کے فعل ہونے سے ہے۔ اس کا معلول دائم النسبہ ہونا خدا کے تعالیٰ کا، اگر تم اس کا فعل نام نہیں رکھتے ہو تو پھر کوئی دوسرا نام رکھ لو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس فصل سے ہمارا مدعا یہی ثابت کرنا ہے کہ تم لوگ اسماء کے تحمل سے بے تحقیق کام چلاتے ہو، اور حقیقت میں تمہارے پاس خدا کے تعالیٰ

فاعل حقیقی نہیں ہے، اور نہ عالم اس کا فعل حقیقی ہے، اور اس اسم کا اطلاق مجازی طور پر کرتے ہوئے کہ حقیقی طور پر، اور یہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس بارے میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدائے تعالیٰ کا فعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ فعل و فاعل کے درمیان ایک شرط مشترک بتلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ "ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے" اور مبداء اول تو ہر صورت سے ایک ہے، اور کائنات مختلف چیزوں سے مرکب ہے، تو اس اصول کے اعتبار سے تصور نہیں کیا جاسکتا کہ عالم ان کے نزدیک خدا کا فعل ہے۔

اگر کہا جائے کہ: عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر واسطہ صدر نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجود واحد ہی ہے جو اول مخلوقات بھی ہے اور جسے "عقل مجرد" بھی کہا جاتا ہے، اور جو جوہر محتر ہے اور قائم بالذات ہے، غیر متحرز ہے، اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبداء کو بچا رہتا ہے، شریعت کی زبان میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے، تیسری سے چوتھی، اسی طرح توسط توسط موجودات کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

فعل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں مہملگی:

(۱) یا تو یہ قولے فاعل کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ ہمارے افعال جو قوت شہوانی کے تابع ہوتے ہیں قوت غضبی سے مختلف ہوتے ہیں۔

(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا جیسا کہ دھوپ، دھلے ہوئے کپڑے کو سفید کر دیتی ہے، مگر انسان کے چہرے کو سیاہ کر دیتی ہے، اور بعض جو اہر کو گلا دیتی ہے اور بعض کو جاکر سخت کر دیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ کوئی بڑھی لکڑی کو آگ سے

چیرتا ہے، بسولے سے چھیلتا ہے، اور برما سے سوراخ بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت واسطہ کی وجہ سے ہوگا، اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کے مگر

اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔

اور ان تمام اقسام کا صرف مبدأ اول میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی ذات میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ دوی ہے، نہ کثرت ہے، جیسا کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں مواد کا اختلاف ہے (اور یہ کلام مبدأ اول میں ہے جس کو مثلاً مادہ اولیٰ فرض کیا جائے) اور نہ وہاں اختلاف آلات ہے کیونکہ خدا نے تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں ہے (اور یہ کلام حدوث آلہ اولیٰ میں ہے) لہذا اس کے سوائے جو کچھ عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بطریق توسط ہی صادر ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم میں ایک چیز کئی مفردات سے مرکب نہیں ہو سکتی، بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے ہیں، اور ہر اکائی دوسری اپنی مافوق اکائی کے لیے معلول ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی علت ہے، یہاں تک کہ سلسلہ اس معلول تک آٹھیرتا ہے جس کا پھر کوئی معلول نہیں، جیسا کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلہ علت چلے گا، اور آخری علت بے علت ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے صورت اور ہیئت لے، ان دونوں کے اجتماع سے ایک چیز بنتی ہے، اور انسان مرکب ہے جسم اور روح سے، مگر ایک وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے، بلکہ دونوں کا وجود ایک دوسری ہی علت سے وابستہ ہوتا ہے، اوہ آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، یہ ایک ذی روح حرم جسم ہے جس کی مروج نہ تو جسم سے حادث ہوتی ہے اور نہ جسم مروج سے، بلکہ دونوں بھی ایک دوسری ہی علت سے صادر ہوئے ہیں، پھر یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی علت سے؟ پھر سوال ترکیب علت کی طرف پیش ہے، یہاں تک کہ (بر بناء ضرورت عقلی) مرکب اور بسیط تک جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ مبدأ اولیٰ تو بسیط ہے، اور مبدأ آخری مرکب ہے، اس سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بسیط کا التقا ہوا ہے جب یہ ثابت ہوئے تو پھر ان کا یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ ”ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے“

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب سمجھ لیا جائے تو اشکال رفع ہو جائیں، کیونکہ موجودات کی تقسیم دو قسموں میں ہوتی ہے۔ وہ جو کسی محل میں استقرار پاتے ہیں، جیسے اعراض و صور اور وہ جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ آخر الذکر کی پھر دو قسمیں ہیں۔ وہ جو اپنے غیر کے لیے محل ہوتے ہیں جیسے اجسام وہ جن کے لیے کوئی محل نہیں، وہ موجودات جو ہر قائمہ بالذات کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ جو اجسام پر اثر کرتے ہیں، ان کو ہم ارواح کہتے ہیں۔ وہ جو اجسام پر اثر نہیں کر سکتے بلکہ ارواح پر کرتے ہیں، انہیں ہم عقول مجردہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی محل ہی میں استقرار پاسکتے ہیں، جیسے اعراض، تو وہ حادث ہیں، ان کے لیے حادثات علتیں بھی ہیں جو ایک مبادا کی طرف منتہی ہوتی ہیں، جو ایک صورت سے حادث ہے، اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے ”حرکت دوریہ“ اور اس میں کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہیں اصول قائمہ بالذات جن کے لیے کوئی محل نہیں۔ اور وہ تین ہیں، اجسام، یہ سب میں ادنیٰ ہیں۔ عقول مجردہ، یہ وہ ہیں جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا نہ بحیثیت فعل نہ بحیثیت انطباع، یہ سب میں اعلیٰ ہیں۔ ارواح، ان کا درمیانی مرتبہ ہے، انہی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ ہے تاثیر اور فعل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے۔ کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی ہیں۔ اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس ہے: نو آسمان، دسواں آسمان وہ مادہ کہلاتا ہے جو مقرر ملک قمر کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جاندار ہوتے ہیں ان کو جسم اور روح ہوتی ہے وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے:

مبدأ اول سے اپنے وجود میں عقل اول نے فیضان پایا، اور وہ موجود قائم بالذات ہے، نہ تو جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہوتی ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے مبادا کو بھی جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل اول رکھتے ہیں، لا اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے چاہو تو اسے فرشتہ کہہ لو یا عقل کہہ لو یا جو چاہو کہو، اس کے وجود سے پھر تین چیزیں لازمی

طور پر چھوٹی ہیں: عقل، روح، فلکِ اقصیٰ، (یعنی نواں آسمان) اور جرمِ فلکِ اقصیٰ۔
پھر عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور روحِ فلکِ کوکب اور جرمِ فلکِ کوکب چھوٹے ہیں،
پھر عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور روحِ فلکِ زحل، اور جرمِ فلکِ زحل، پھر عقلِ رابع
سے عقلِ خامس، اور روحِ فلکِ شتری اور جرمِ فلکِ شتری، اسی طرح چلتے چلتے آخری
عقل سے، معمولی عقل، اور روحِ فلکِ قمر اور جرمِ فلکِ قمر چھوٹے ہیں۔ آخری عقل
کا نام ہے ”عقلِ خال“، اس سے فلکِ قمر کا حاشیہ چھوٹا ہے، یہ حاشیہ ایک مادہ ہوتا
ہے، جو عقلِ فعال اور طبائعِ فلک سے کون و فساد قبول کر سکتا ہے۔

اور مادے، حرکات کوکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے ہیں
اسی سے معدنیات و نباتات و حیوانات کا ظہور ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل لا تمنا ہی طور پر چھوٹی چلی جائے، کیونکہ یہ
عقول مختلف الانوع ہیں، جو چیز کہ ایک کے لیے ثابت ہو دوسرے کے لیے لازمی نہیں۔
اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مبداءِ اول کے بعد عقولِ دس ہیں، اور افلاک نو۔

اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ (مبداءِ اول کے بعد) انیس ہوتا ہے۔ اور اس سے
جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ عقولِ اول میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہوتی ہیں،
عقل، روح، فلک، جرمِ فلک، تو ضروری ہے کہ اس کے مبداء میں لامحالہ تخلیث ہو، او
محلول اول میں تو کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ وہ
اپنے مبداء کو جانتا ہے، اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور وہ باعتبار اپنی ذات کے
ممكن الوجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کا وجوب اس کے غیر کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی اپنی
ذات کے ساتھ، اور یہ تین مختلف معانی ہوتے، اور معلوماتِ ثلاثہ میں سے اشرف
جو ہیں ان کو ان معانی میں سے اشرف ہی کی جانب منسوب ہونا چاہئے، اس لیے اس
سے عقل کا صدور ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبداء کو پہچانتی ہے، اور اسی سے
روحِ فلک صادر ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اسی سے
جرمِ فلک صادر ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معلولِ اوّل میں پھر یہ تثلیث کیسے پیدا ہوئی؟ حالانکہ اس کا مبدا تو ایک ہے؛ تو ہم کہتے ہیں کہ مبداِ اوّل سے ایک کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا، یعنی وہ ذات عقل جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے، اور مبداِ اوّل کے لئے۔۔۔۔۔۔

یہ ضرورت لازم ہے۔ من جہت مبدا نہیں، کیونکہ عقل مبداً تو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے، اور اس کے لیے مبداِ اوّل سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ذات کے لیے ہے، اور ہم ایک سے ایک ہی کا عدد و بعید از قیاس نہیں سمجھتے، اور ذاتِ معلول کے لیے دامنِ جہت مبدا نہیں بلکہ خود اسی کی جہت سے) امور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی ہوں یا غیر اضافی، اور اسی کے سبب سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اور اسی سے کثرت کے وجود میں آنے کے لیے مبدا بنتا ہے، اور یہ اسی عمومیت پر ممکن ہے کہ مرکب کا بسیط کے ساتھ التقاء ہو جائے۔ کیونکہ التقاء ضروری بھی ہے، اور اس کے بغیر گریز نہیں۔ اور وہی ہے جس پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

تو ہمارا خواب یہ ہے کہ :- یہ جو کچھ بھی تم نے ذکر کیا ہے محض تحککات یا طغیانیات ہیں سچ تو یہ ہے کہ یہ ظلمات فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خواب بیان کرے تو ایسے خواب کو اس کے سوء مزاج سے منسوب کیا جائے گا۔ اس قسم کے ظنون فاسدہ کو سائنس کا درجہ دیا جانا تعجب انگیز ہے۔

ان پر اعتراض تو بے شمار طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ مگر ہم چند ہی وجوہ ذیل میں درج کرتے ہیں:-

پہلا اعتراض یہ ہے کہ: تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ معافی اکثریت میں سے کوئی ایک معلولِ اول میں ممکن ہو جو ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن الوجود ہونا، عینِ خود

کے کچھ نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی سوائے وجود کے کچھ نہیں ہیں، پھر اگر تم کہو کہ، اس کا موجود ہونا جائز ہو سکتا ہے، البتہ اس کا ممکن ہونا جو اس کا غیر ہے جانا نہیں جاسکتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہی واجب الوجود کا حال ہے کہ اس کے وجود کا جانا ممکن ہے، البتہ اس کے وجوب کا پہچانا جانا ممکن نہیں، (الّا اس کے کہ دوسری دلیل قائم کی جائے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا، اور بالکلہ وجود امر عام ہے، جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے، اگر کسی ایک قسم کا فضل زائد علی العام ہوگا تو دوسری قسم کا فضل بھی ایسا ہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ امکان وجود تو اس کے لیے اس کی ذات سے ہوتا ہے، البتہ اس کا وجود اس کے غیر سے ہوتا ہے، تو جو چیز کہ اس کے لیے اس کی ذات سے ہو، اور جو اس کے غیر سے ہو، دونوں ایک کیسے ہوں گے؟

تو ہم پوچھتے ہیں کہ: پھر وجوب وجود عین وجود کیسے ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ وجوب وجود کی نفی کی جا کر وجود کو ثابت کیا جائے، مطلقاً حقیقی وجود کے لیے وقت واحد میں کسی شے کی نفی اور اس کا اثبات دونوں ممکن نہیں کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب الوجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر واجب الوجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے، کہ وہ موجود ہے مگر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اس طریقے سے البتہ وحدت پہچانی جاسکتی ہے، پہلے طریقے سے نہیں پہچانی جاسکتی، اگر جیسا کہ فلاسفہ کا دعویٰ ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ معلول اول کو جو اپنے مبداء کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا عین ہے اور اس کے اپنے علم کا عین ہے یا ان دونوں کا غیر؟ اگر کہو کہ عین ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات ہی کی تعبیر کثرت سے کی جائے، اگر اس کا غیر کہو، تو یہ کثرت مبداء اول میں موجود ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اپنے غیر کو بھی، اگر دعویٰ کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچانا ہی اس کی عین ذات ہے، اور جو چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے

غیر کے لیے مبدل ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جان سکتی، کیونکہ عقل معقول کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ معلول کا اپنی ذات کو جاننا ہی اس کی عین ذات ہے، کیونکہ وہ اپنے جسم میں عقل ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، عاقل اور معقول، یہاں سب ایک ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت معلول علت کے جاننا چاہئے، چونکہ عقل و معقول دونوں ایک ہیں، لہذا ان کی تحلیل ذات میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مبدل اول میں ہی پائی جائے گی، اور اسی سے مختلفات صادر ہوں گے، اگر وحدانیت کثرت کی اس نوع سے نائل ہو جاتی ہے تو بہر صورت ہمیں وحدانیت کے دعوے کو ترک کرنا چاہئے۔ اگر کہا جائے کہ مبدل اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، اور اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو عقل، عاقل، اور معقول، ایک ہو گئے اور مبدل اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جائے گا:-

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے مبنی برفساد ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ ابن سینا جیسا حکیم اور دوسرے محققین نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مبدل اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مبدل ہے جس کا انہی دو دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی بشمول اس کی پوری انواع کے، عقل کلی کے ساتھ، نہ کہ جزئی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سینا وغیرہ اس دعوے کو بھی انہو سمجھتے ہیں کہ مبدل اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو علم نہیں ہوتا، پھر اس کا معلول عقل ہے جس سے عقل، نفس، فلک اور جرم فلک کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تینوں معلولوں کو جانتی ہے، اور اپنی علت و مبدل کو بھی جانتی ہے، اب معلول، علت سے اشراف ہو جاتا ہے، کیونکہ علت سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا، اور اس سے تین چیزیں

کافیضان ہوتا ہے، اور اول تو اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے، اور نفس مبدأ اول کو جانتی ہے، اور نفس مخلوقات کو جانتی ہے۔ بھلا کون اللہ تعالیٰ کے لیے اس رتبے کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی حقیر کر دیتا ہے؟ ان موجودات سے جو اپنے آپ کو بھی جانتے ہیں اور دوسرے کو بھی جانتے ہیں؟ کیونکہ جو چیز کہ اپنے آپ کو بھی جانتی ہو اور دوسرے کو بھی، اس سے بلند رتبہ ہوگی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے۔ دوسرے کو نہیں۔ عقل کی اس گہرائی میں غوطہ زنی کی وجہ سے انہیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ وہ کس کی شان میں عظمت و مہابت کی کمی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ کچھ فہم اللہ تعالیٰ کو بھی ایک جسد بے روح کی طرح بے شعور سمجھ رہے ہیں، جسے یتیم معلوم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہاں اپنی مہربانی سے اتنا فرق ضرور کرتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم مگر اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم مقنا ہے دیگر واقعہ کیا ہے بقول اکبر الہ آبادی

دلیل خود میں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسلم مکہ خدا کیا؟

دل اس کے عاشق سے کہہ رہا ہے کہ اس کے ہوتے یہ ماسو کیا؟

ایسے ہی گم کردہ راہوں کی شان میں خدائے تعالیٰ قرآن شریف میں طنز افرماتا ہے:

”مَا أَشْهَدُكُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسُهُمْ“ یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں اٹکل بچہ باتیں کرتے ہیں، اور قیاسات کے بے لگام گھوڑے دوڑاتے ہیں، محض اس احقانہ بخت کی بنا پر کہ اس کے امور ربوبیت کی کنہ پر یہ کمزور عقل انسانی فتح پاسکتی ہے، انہیں اپنی عقلوں پر غرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس غلط طریقے سے انبیاء علیہم السلام کی اطاعت کے فرض سے (جو قانونِ قدس ہی کی اطاعت کا نام ہے اور جو سعادتِ انسانی کی ذمہ دار ہے) انسان کو چشمی مل سکتی ہے، اور اسی لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جن کو اگر خواب کی باتیں بھی کہا جائے تو سن کر ہنسی آجائے۔ دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اول (یعنی مبدأ اول) اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو وہ لزوم کثرت سے تو پرہیز کرتا ہے (کیونکہ اگر وہ

یہ کہتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوائے ہے، اور یہ بات معلول اول کے لیے لازمی ہے، پھر تو معلول اول کو بھی چاہئے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اسے مبداء اول کو جان لیا یا اس کے سوائے کچھ اور بھی، تو یہ تعقل اس کی ذات کے علاوہ ہو جائے گا، اور یہ تعقل ایک علت کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی، حالانکہ اس کی ذات کی علت کے سوا کوئی اور علت نہیں جو مبداء اول ہے، لہذا چاہئے کہ معلول اول سوائے اپنی ذات کے کچھ نہ جانے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہو سکتی ہے باطل ہو جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب معلول اول موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا تو لازم ہوا کہ وہ اپنے مبداء اول کو بھی پہچان لے، تو ہم جو ابا دریافت کریں گے کہ یہ وجہ کسی علت کی وجہ سے لازم ہوا یا بغیر کسی علت کے ہو گیا؟ اگر کہو کہ وجہ علت تو مبداء اول کے سوائے تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک ہے، یہ تو تصور نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چکے ہیں وہ ذات معلول ہی ہے، پھر یہ دوسری عقل اس سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو وجود اول کے لیے بھی موجودات تشریح بلا علت لازم ہونا چاہئے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجیہ رد کر دی جائے، اس وجہ سے کہ واجب الوجود تو ایک کے سوائے ہو نہیں سکتا، اور ایک پر جو زائد ہے وہ ممکن ہے، اور ممکن محتاج علت ہے، یہی بات معلول اول کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ اگر معلول اول کا علم بذاتہ واجب الوجود ہے تو اس سے ان کے قول کا بطلان لازم آئے گا کہ واجب الوجود تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کے لیے علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور ظاہر ہے کہ ایسا علم معلول اول کے لیے لازم نہیں ہو سکتا، لہذا امکان وجہ ہر معلول کے لیے ضروری ہوا، ہر معلول کا عالم بعلت ہونا تو یہ اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں، جیسا کہ علت کا عالم بہ معلول ہونا اس کے

وجود ذات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے ساتھ علم کا لازم ہونا علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ مبدأ اول کے ساتھ معلول اول کے علم سے کثرت کا حاصل ہونا محال ہے، کیونکہ اس کی توحید کے لیے کوئی مبدا نہیں ہے، اور وہ ذات معلول کے وجود کے لیے لازم نہیں ہے، یہ ایسی پیچیدگی ہے جس کو فلسفی سلجھا نہیں سکتا۔

تیسرا اعتراض — معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا خود اس کی عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ عین ذات ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ علم اور معلوم ایک نہیں ہو سکتے، اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو ایسا ہی مبدأ اول میں بھی ہونا چاہیے اور اس سے جو کثرت پیدا ہوگی وہ ترجیح ہوگی نہ کہ تثلیث، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ (۱) اس کی ذات ہے (۲) وہ اپنی ذات کو جانتا ہے (۳) اپنے مبدا کو جانتا ہے (۴) اور بذاتہ ممکن الوجود ہے بلکہ اور یہ زیادہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ واجب الوجود بغیر ہے۔ لہذا تخمیس ظاہر ہوگئی جو کثرت کی توحید کے لیے ضروری ہوئی۔ اس سے عاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر کس قدر باطل ہے۔

چوتھا اعتراض — کثرت کی توحید کے لیے معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان کے نزدیک آسمان اول کا جرم مبدأ اول کی ذات سے لازم ہوا ہے۔ لیکن اس میں تین صورتوں سے ترکیب واقع ہوئی ہے: اول یہ کہ وہ صورت دہیولی سے مرکب ہے۔ جیسا کہ ان کے پاس ہر جسم اسی طرح مرکب ہوتا ہے۔ تو ایسا میں سے ہر ایک کے لیے جدا مبدا کا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ صورت دہیولی کی تکلیف ہوتی ہے، اور ان کے مذہب کے لحاظ سے ان میں سے ایک دوسرے کی اس طرح مستقل علت نہیں ہو سکتی کہ کسی اور زائد علت کی ضرورت نہ ہو،

دوسرے یہ کہ جرم اقصیٰ، کبر کی مخصوص حد اور تمام مقادیر میں سے اسی مقدار کے ساتھ خصوصیت کے اعتبار سے اپنے وجود ذات پر زائد ہے، اگر اس کی ذات کا موجودہ مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہے تو اس مقدار کے مخصوص کا ہونا ضروری ہے،

جو معنی بسیط پر زائد ہو، جو اس کے وجود کو ایجاب کرنے والا ہو، مگر فلک اول کے جسم کا وجود عقل کی طرح نہیں کیونکہ عقل تو وجود محض ہے کہ بمقابل دوسرے مقادیر کے کسی مقدار سے خصوصیت نہیں رکھتی، لہذا یہ کہنا جائز ہے کہ ”عقل سوائے علت بسیط کے کسی چیز کی محتاج نہیں ہے۔“

اگر کہا جائے کہ اس مخصوص مقدار کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ موجودہ مقدار سے بڑا ہوتا تو نظام کلی کی ضروریات سے زیادہ ہوتا، اگر چھوٹا ہوتا تو نظام مقصود کے لیے صلاحیت نہیں رکھتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کیا جہت نظام کا تعین وجود نظام کے لیے کافی ہے؟ یا کسی علت کا محتاج ہے؟ اگر کافی ہے تو تم علتوں کے وضع کرنے سے مستغنی ہو، لہذا یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ انہی موجودات کے اندر نظام کا وجود ہے اور بلا علت زائدہ کے ان موجودات کا مقتضی ہے، اور اگر یہ کافی نہیں ہے بلکہ علت کا محتاج ہے تو یہ بھی محتاج ہے کے اختصاص کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ علت ترکیب کا بھی محتاج ہے۔

تیسرے یہ کہ فلک اقصیٰ دو نقطوں کا تعین قطب ہوتا ہے، جو دونوں قطبین ہیں، اور وہ دونوں ثابت الوضع ہیں، اپنی وضع سے ہٹ نہیں سکتے، حالانکہ منطقہ کے دوسرے اجزاء پہنچتے ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہیں:

یا تو فلک اقصیٰ کے سارے اجزاء متماثل ہیں، تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام نقاط میں سے دو نقطوں کا تعین قطب ہونے کے لیے کیوں لازم ہوا؟ یا ان کے اجزاء مختلف ہیں، ان میں سے بعض میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو بعض میں نہیں، تو ان اختلافات کا مبداء کیا ہے؟ حالانکہ جرم اقصیٰ سوائے معنی واحد بسیط کے اور کسی طرف سے صادر نہیں ہوا، اور بسیط کا موجب، بسیط کے سوائے کچھ نہیں ہو سکتا، شکل میں لیا جائے تو محلول کرتی ہے، معنی میں لیا جائے تو وہ خواص نمونہ سے خالی ہے، یہ بیج بھی ایسا ہے جس سے فلسفی نکلی نہیں سکتا۔

اگر کہا جائے کہ شاید مقول اول میں کثرت کی کچھ انواع ضروری ہیں، گو جہت

مبدأ اول سے نہ ہوں، ان میں سے ہم پر تین یا چار تو ظاہر ہوئی ہیں۔ باقی پر ہم مطلع نہیں ہوئے، ان کے وجود سے ہماری عدم اطلاع ہمیں شک میں نہ ڈالے کہ مبدأ کثرت۔ کثرت ہوتا ہے اور واحد سے کثیر کا صدور نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جب تم اس بات کو جائز رکھتے ہو تو پھر کہو کہ ”تمام موجودات ایسی کثرت کے ساتھ (جن کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی ہے) معلولِ اول ہی سے صادر ہوئے ہیں“ تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ نفس فلک یا جرم فلک اقصیٰ ہی پر اتنا کیا جا سکے بلکہ یہ بھی جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ جمیع نفوسِ انسانیہ و فلیکیہ اور جمیع اجسامِ ارضیہ و سماویہ مع اپنی انواع کثیرہ لازمہ کے (جن پر تم اطلاع بھی نہ پائے ہو) اسی سے صادر ہوئے ہیں، لہذا اس صورت میں معلولِ اول سے استغناء ہو جاتا ہے۔

پھر اسی اعتبار سے علتِ اولیٰ سے بھی استغناء ہو جاتا ہے اس سے تو لہ کثرت کو جائز رکھا جائے تو کہا جائے گا کہ کثرت بغیر علت کے لازم آتی ہے، باوجودیکہ وہ معلولِ اول کے وجود میں ضروری نہیں، جائز ہوگا کہ اس کو علتِ اولیٰ کے ساتھ مقدر کیا جائے، اور اس کا وجود تو بغیر علت کے ہوگا، اور کہا جائے گا کہ کثرت لازم ہے، گو اس کے اعداد کا علم نہ ہو، اور جب کبھی اس کے وجود کا تصور معلولِ اول کے ساتھ بلا علت کے ہوگا تو معلولِ ثانی کے ساتھ بھی بلا علت ہی ہوگا، بلکہ ہمارے لفظ ”ساتھ“ ہی کے کوئی معنی نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں میں زمانی و مکانی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، وہ دونوں مکانی و زمانی اعتبار سے متحد ہیں، لہذا وجود کا بلا علت ہونا جائز ہوگا، ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی طرف مضاف کر کے کوئی خاص نہ نہیں۔ اگر کہا جائے کہ اشیاء کی اتنی کثرت ہو گئی ہے کہ وہ ہزاروں سے بھی متجاوز ہو گئیں، اور یہ بعید از قیاس ہوگا کہ معلولِ اول میں اس حد تک کثرت پہنچ جائے، لہذا واسطہ کا ماننا ضروری ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بعید از قیاس کہنا تو ایک قسم کی اٹکل بچو کی سی بات ہے، مقولات میں اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا، الا اس کے قطعی طور پر محال کہا جاوے، تو ہم کہیں گے کہ محال ہونے کی وجہ کیا ہے؟ کون امر اس کے لیے مانع ہے؟ ایک سے زیادہ

مدد میں کون سی حد فاصل ہے اس لیے ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ معلولِ اول ہی سے (جہتِ علت سے نہیں) ایک ہویاد ہو یا تین ہو انواع کا صدور جائز ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ چار اور پانچ کے لیے کون سا امر مانع ہے، اسی طرح ہزاروں تک بھی چلے جائے بلکہ کسی خاص مقدار کے تعین کی ضرورت ہی کیا ہے، بس ایک کے تعین کا عدم لزوم کافی ہے، یہ بھی ایک دلیل قاطع ہے۔

نیز ہم کہتے ہیں کہ معلولِ ثانی کے بارے میں توضیحات کے لحاظ سے بھی آپ کا دعویٰ باطل ہے، کیونکہ (یہ بتایا جاتا ہے کہ) اس سے فلک کو اکبہ صدور ہوا ہے، اور اس میں وہ کو اکب (تارے) ہیں جو شمار میں بارہ سو سے زیادہ مشہور ہیں، وہ حجم، شکل، وضع، رنگ، تاثیرِ سعادت و نحوست کے لحاظ سے آپس میں مختلف ہیں، بعض دنبہ کی صورت کے ہیں، بعض جلی کی، اور بعض شیر کی، اور بعض انسان کی شکل کے۔ ان کی تاثیراتِ عالمِ سفلی کے ایک ہی عمل میں مختلف ہوتی ہیں، چاہے تبرید و تسخین کی قسم سے ہوں یا سعادت و نحوست کی قسم سے، اور ان کی ذاتی مقداریں بھی مختلف ہیں۔ لہذا یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باوجود اس اختلاف کے سب ایک ہی نوع کی ہیں، کیونکہ اگر یہ جائز رکھا جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہو گا کہ تمام اجسامِ عالم بطحا جسمیت ایک ہی نوع کے ہیں، اس لیے ان کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگر ان کی صفات و خواہر اور طبائع کا اختلاف ان کے اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کو اکب بھی لامحالہ مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہسولی کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیتِ تبرید و تسخین یا سعد و خس کے لیے ایک اور علت کا اور اپنے موضع کی تخصیص کے لیے ایک اور علت کا، نیز ان کو مختلف چار پایوں اور جانوروں کی شکل میں ڈھلنے کے لیے وہ ایک اور علت کا محتاج ہے۔ پھر جب یہ کثرت اگر معلولِ ثانی میں مقبول سمجھی جاسکتی ہے تو معلولِ اول میں بھی سمجھی جائے گی، اسی طرح علتِ اولیٰ سے استغناء واقع ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے آپ کے ان محکماتِ اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کئے لیتے ہیں، تو بھی آپ کو اپنے اس قول سے شرمندہ ہونا چاہیے کہ

معلول اول کا ممکن الوجود ہونا، اس سے فلک اقصیٰ کے جرم و عقل و نفس کے وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے نفس فلک کا وجود مقتضی ہے، اور اس کی عقل اول سے عقل فلک کا وجود مقتضی ہے، تو بتائیے ایسا کہنے والے اور یہ کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ اس میں انسان کے وجود ہی کا پتہ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے، اور اپنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، اور ممکن الوجود سے صرف وجود فلک ہی کا معنی لیا جا رہا ہے۔ اس لیے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس کے ممکن الوجود ہونے اور فلک کے وجود کے درمیان بتائیے کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرت انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ یہ دو چیزیں بھی لگی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اپنے صلاح کو بھی جانتے ہیں، حالانکہ یہ حقیقت آپ کے پاس آسمان کے لیے تو ثابت ہے مگر حضرت انسان کے لیے مضحکہ تیز ہے۔ پس جبکہ امکان وجود ایک ایسا قضیہ ہے جو ذات ممکن کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے (وہ ذات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو) تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ لوح کیسے ان عقلی تجزیوں سے شعور حاصل کر سکتا ہے جو جانشیکہ ایک مفکر جو اپنے زعم میں مال کی کمال نکالنے کے لیے آمادہ ہو، مطلب یہ کہ کس طرح علمی دنیا میں باغیض اعتبار کی سند مل سکتی ہے)۔ اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فلسفیوں کا مذہب باطل کر دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو؟ کیا تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ایک چیز سے ہر حالت میں دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، تو یہ ایک قسم کا عقلی مکبر ہو گا، یا اگر کہتے ہو کہ مبدا اول میں کثرت ہے تو پھر تم توحید کو چھوڑ رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عالم میں کثرت نہیں ہے تو مشاہدات کا انکار کر رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ یہ کثرت وسائل سے حاصل ہوتی ہے تو پھر تم فلسفہ کے مسلمات کے اعتراف پر مجبور ہو رہے ہو تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی ایجابی یا تعمیری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعوؤں کو منہدم کر رہے ہیں، اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاہم ہم اتنا کہتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے دوئی کا صدور عقلی منکار ہے یا یہ کہ صفات قدیمہ ازلیہ کے ساتھ مبدا کا انحصار ناقص توحید ہے تو اس کے دونوں دعوے باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے صدور پر محال

ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ایک شخص کے دو محل میں ہونے کے محال ہونے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ بہر حال یہ ضرورت یا بالنظر اس کا اعتراف نہیں کیا جاسکتا، اور اس اقرار میں کون اصرار ہے کہ مبدا اول صاحب علم، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت ہے، جو چاہے کر سکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کر سکتا ہے، مختلف یا ہم جنس چیزیں پیدا کر سکتا ہے، جیسا وہ چاہے اور جس بنیاد پر وہ چاہے اس کا محال ہونا بہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ بالنظر اور جب ان کے متعلق انبیاء نے بھی شہادت دی ہے (جن کی تائید معجزات سے ہوئی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

رہی یہ بحث کہ افعال، اللہ کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو یہ فضیول سی باتیں ہیں جن کا کوئی عقلی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بقول علامہ اقبالؒ)

خرد والوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہ مخواہ کھوج میں لگ کر انھیں علمی اصول سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں پھر انھیں ہر پھر کر وہی معلول اول ہاتھ آتا ہے، پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود ہے، اس سے آسمان پیدا ہوا وہ یہ جانتا ہے۔ پھر اس سے وہ پیدا ہوا۔ یہ تمام ایک قسم کی عقلی تعیضات ہیں (اکبر الہ آبادی فرماتے ہیں)

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں، دور کو سلجھا رہا ہے اور سر ہلتا نہیں

ہاں اس قسم کی مبادیات کو ہمیں انبیاء علیہم السلام سے حاصل کرنا چاہئے۔ اور ان ہی کی تصدیق سکون بخش ہوتی ہے، عقل ان کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ ہمیں کیفیت و کمیت و اہمیت کے بحثوں میں نہیں پڑنا چاہئے۔ یہ وہ فنا نہیں ہے جہاں طائر خود بے تکان پرواز کرتا پھرے، اسی لیے صاحب شریعت بیضا (صلوات اللہ علیہ) نے ارشاد فرمایا ہے۔ تفکر و فی خلق اللہ ولا تفکر وافی ذات اللہ یعنی اللہ کی مخلوق کے بارے میں غور کرو اللہ کی ذات کے بارے میں غور مت کرو۔

مسئلہ (۱۲)

وجودِ صالح پر استدلال سے فلاسفہ کجے عجزِ کربان میں

ہم کہتے ہیں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں :-

ایک فرقہ اہل حق کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم حادث ہے، اور ضرورت میں اس کا علم ہے کہ حادث اپنے آپ سے وجود میں نہیں آتا، اس لیے کسی صالح کا ہونا ضروری ہے اس بنا پر صالح عالم کے بارے میں ان کا عقیدہ معقول سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا فرقہ دہریوں کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اسی حالت پر رہا ہے جیسا کہ وہ اب ہے وہ اس کے لیے کوئی صالح ضروری نہیں سمجھتے ان کا اعتقاد بھی سمجھ میں آسکتا ہے گو دلیل سے وہ باطل کیا جاسکتا ہے۔

البتہ فلاسفہ وہ لوگ ہیں جو عالم کو قدیم بھی سمجھتے ہیں پھر اس کے لیے صالح کا وجود بھی ثابت کرتے ہیں، تخیل کے ان متناقض بنیادوں پر اس کی تردید ضروری نہیں اگر کہا جائے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کا ایک صالح ہے تو ہم اس سے کوئی فاعل

مختار مراد نہیں لیتے، جو اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے (نہ کرنے کے بعد) جیسا کہ ہم مختلف کام کرنے والوں میں (مثلاً درزی، پارچہ باف یا سمجار) اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، بلکہ ہم اس سے تو علت عالم مراد لیتے ہیں، اور اس کا نام 'مبدأ اول' رکھتے ہیں۔

اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے، اس تاویل کی بنا پر ہم اگر اس کو صالح کا نام دیں تو ایسے موجود جس کے وجود کی علت نہ ہو (جو کے ثبوت پر برہان قطعی قریب میں قائم کی جائے گی)۔ پس ہم کہتے ہیں کہ "موجوداتِ عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی، یا کوئی علت نہ ہوگی، اگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی پھر علت ہوگی یا کوئی علت نہ ہوگی، اور ایسا ہی سوال علت کی علت

کے بارے میں ہوگا، تو پھر یہ یا تو لا متناہی سلسلہ ہوگا جو محال ہے، یا کسی نقطہ پر اگر ختم ہوگا، تو آخری علت اول کے لیے علت ہوگی جس کے وجود کی بھر کوئی علت نہ ہوگی، اسی کو ہم ”مبدأ اول“ کہیں گے، اگر عالم بنفسہ موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں تو مبدأ اول کا پتہ لگ چکا کیونکہ ایسے مبدأ ہے ہماری مراد سوائے اس کے کچھ نہیں وہ ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت نہیں، لہذا اس کا وجود بضرورت عقلی ثابت ہو گیا۔ ہاں یہ روانہ ہوگا کہ مبدأ اول افلاک کو قرار دیا جائے، کیونکہ وہ متعدد ہیں اور دلیل توحید اس بات سے مانع ہے، صفت مبدأ میں نظر کی بنا پر اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، اور یہ کہنا بھی جائز نہ ہوگا کہ مبدأ اول کوئی جسم ہے یا سورج، یا اس کے سوا دوسرے اجرام فلکی، کیونکہ وہ تو جسم ہیں، اور جسم مرکب ہے صورت اور مہولی سے، اور مبدأ کا مرکب ہونا تو جائز نہیں ہو سکتا اور یہ بہ نظر ثانی معلوم ہو سکتا ہے۔

لہذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو بضرورت و اتفاق ثابت ہے، البتہ اختلاف صفات کے بارے میں ہے اور اسی موجود سے ہم ”مبدأ اول“ مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے :-

اول یہ کہ تمہارے مذہب کے اصول سے تو اجسام عالم کا قدیم ہونا لازم ہے، اس طرح کہ ان کی کوئی علت نہیں، اور تمہارا قول کہ نظر ثانی سے اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، تو مسئلہ توحید اور صفات الہیہ کے بیان میں قریب میں بھی باطل کر دیا جاسکے گا۔

دوسرا جواب اسی مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ کہ زیر بحث مفروضہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان موجودات کی علت ہے، اسی طرح علت کی علت کی سبب علت ہے، اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ ہوتا ہے اور تمہارا یہ قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ محال ہے تمہارے ہی اصول سے مدلل نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم نے اس کو بضرورت

عقلی بلا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا قہر نے ”نظر“ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے، تمھارے لیے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں باطل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جاسکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جاسکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان علتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معلول پر منتہی ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر منتہی ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں، جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب حل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث ماضیہ فی الحال معاً موجود نہیں اور نہ بعض احوال میں ہو سکتے ہیں۔ اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے ساتھ توصیف نہیں کی جاسکتی، تو یہ بات ان ارواح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں، اور تمھارے اصول کے لحاظ سے فنا بھی نہیں ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جاسکتی، کیونکہ انسانی جسم سے نطفہ کا میلان برابر جاری ہے اور اسی نطفے سے انسان ظہور میں آیا ہے لہذا الٰہی ہدایت — پھر انسان مر جاتا ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھی یا ہم سفر اور بعد آنے والی روحوں کے بھی علاوہ ہے، اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی تمھارے پاس ہر حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر متناہی تعداد میں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور پر، اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں، اگر ان کے لیے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ اجسام میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں، یا ان کے لیے طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ علل و معلولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں تمہارے اس تحکم کا عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جائز رکھا ہے؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کو نہی ہے؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ارواح جن کی تمہارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں، ترتیب سے عاری نہیں، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں، اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ (یعنی علت) بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس ”پیشتر“ کے بارے میں ”حقیقی زمانی“ طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا، تو چاہئے کہ وہ ”پیشتر“ کے بارے میں ”ذاتی طبعی“ طور پر بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لائقنا ہی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف تحکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پر برہان قاطع یہ ہے کہ ہر کائناتی علت کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے، جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گیں، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہوا (اور یہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں، الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے

ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لیے زائد بر ذات ہے، اور کل ممکن نہیں مانا جاسکتا اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لیے زائد برفوات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی، اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ تو اس بات کی طرف موڈی ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہوتا ہے اور یہ محال ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر تم واجب اور ممکن سے دہمی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی فی نفسہ مطلوب ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ محال ہے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے حالانکہ زمانہ فلاسفہ کے ہاں قدیم ہے، اور دوروں کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذوات اوائل ہیں اور مجموعے کے لیے کوئی اول نہیں ہے، تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذوات اوائل سے قوام پائی ہے، اور ذوات اوائل کی اکائیوں کے متعلق تو تصدیق کی جاتی ہے اور مجموعے کے لیے نہیں کی جاتی، تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعے کی کوئی علت نہیں، کیونکہ جن امور کی اکائیوں کے متعلق تصدیق کی جاتی ہے کہ وہ ایک ہے، بعض ہے، یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق تصدیق نہیں کی جاسکتی، جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم لیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے، اور رات کو تاریک ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر ایک زمانی واقعات ذات ہے بعد اس کے وہ حادث نہ تھا، یعنی اس کے لیے اول ہے مگر مجموعے کے لیے (ان کے پاس) اول نہیں، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حوادث کے لیے یعنی عناصر اربعہ کے صورت متغیرہ کے لیے، اول کا نہ ہونا جائز رکھتا ہے، اس کے پاس علل لافغابی سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے مبدا و اول کے اثبات کی کوئی راہ نہیں، ان ہی مشکلات کی وجہ سے ان کا بیان کردہ فرق محض عظم کی بنیاد پر قائم نظر آتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دورات فی احوال موجود نہیں اور نہ صور عناصر موجود ہیں اور موجود بالفعل صورت واحد ہے، اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کو وصف سے تصیف نہیں کی جاسکتی، سوائے اس کے کہ وہ ہم میں اس کا وجود فرض کیا جائے، اور وہ ہم میں اس کے فرض کی گنجائش نہیں ہو سکتی جو تعجب خیز نہیں ہے، اگرچہ مفروضاً بھی ایک دوسرے کی علتیں ہوتی ہیں، اور انسان ان کو بعض وقت اپنے وہم میں فرض کرتا ہے مگر یہاں بحث موجودات عینی سے ہے نہ کہ ذہنی سے، رہا ارواح مردگان کا مسئلہ تو بعض فلسفی اس خیال کے بھی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک روح تعلق حبہ سے پہلے ہی ایک انزلی اکائی تھی، جسم سے آزاد ہو کر وہ متحد ہو جاتی ہیں، اس لیے اب ان کا کوئی عدد ہی باقی نہیں رہتا جس کی غیر متناہی کے ساتھ تصیف کی جاسکے۔ بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ روح مزاج بدن کی تابع ہوتی ہے اور موت کے معنی اس کے عدم کے ہیں، اس کے جوہر کو جسم کے بغیر قوام نہیں، اس لیے وہ جو کا کوئی وجود نہیں، سوائے زندوں کی ارواح کے، اور زندے تو موجود و محصور ہیں انتہائیت کی نفی ان سے نہیں کی جاسکتی، اور معدوموں کی تو قطعاً کوئی توصیف نہیں کی جاسکتی نہ انتہائیت کے وجود سے نہ عدم سے سوائے وہم کے، اگر فرض کیا جائے کہ وہ موجود ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ روح کے بارے میں جو اشکال ہم نے پیش کیا ہے وہ الہی سینا اور فارابی اور دوسرے محققین کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ روح ایک جوہر قائم بنفسہ ہے، اور یہ مسلک، ارسطو، اور دوسرے قدیم مفسرین (کلام ارسطو) کا ہے جس کو اس مسلک سے اختلاف ہے اس سے ہم پوچھتے ہیں کہ آیا کوئی شے جو غیر فانی ہے وجود میں آسکتی ہے؟ اگر کہو کہ نہیں، تو یہ محال ہے۔ اور اگر کہو ہاں، تو ہم کہیں گے کہ جب ہر روز ایسی غیر فانی شے وجود میں آتی ہے تاکہ ہمیشہ باقی رہے تو لامحالہ اب تک ایسے لامتناہی موجودات جمع ہو گئے ہوں گے۔ اسی طرح وقت کا دور اگر منقطع ہوتا رہتا ہے تو اس کے زوالوں میں موجود حصول باقی رہتا اور منقطع ہونا محال نہیں، اور اسی اندازے پر اشکال کا تعین ہوتا ہے، اس سے کوئی غرض نہیں کہ یہ باقی یا غیر فانی شے آدمی کی روح ہو کیونکہ ہم ان کے لیے دورات لامتناہی ثابت کرتے ہو!

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے سوا
میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا
جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں

اس بارے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں:
مسلک اول: ان کا قول ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو دونوں واجب الوجود ہوں گے۔
اب کسی ہستی کو ہم دو معنی میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں:
یا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہوگی، تو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکے گا
کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے، یا اس کے وجوب وجود کے لیے علت ہوگی، تو ایسی
صورت میں ذات واجب الوجود معلول ہوگی، اور اس کے وجوب وجود کے لیے علت متقاضی
ہوگی، اور ہم واجب الوجود اسی کو سمجھیں گے جو کسی جہت سے سبب علت کا محتاج نہ ہو،
فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ (مثلاً) نوع انسان زید و عمر کو کہا جاتا ہے، حالانکہ زید اپنی ذات سے
انسان نہیں ہے، اگر وہ اپنی ذات سے انسان ہو تو عمر انسان نہ ہوگا، اس کے برخلاف
زید کسی علت کی وجہ سے انسان ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے، اسی وجہ سے عمر
بھی انسان ہے، لہذا اپنے مادہ حاکمہ کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی کثرت ہوگی
اور مادہ سے اس کا تعلق معلول کا تعلق ہوگا، کیونکہ یہ تعلق صرف ذات انسانیت کے
لیے ضروری نہیں، اسی طرح واجب الوجود کا ثبوت واجب الوجود کے لیے اگر اس کی ذات
سے ہے تو سوائے اس کے کسی کے لیے نہ ہوگا، اور اگر علت کی وجہ سے ہے تو اس وقت
وہ معلول ہوگا، واجب الوجود نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول کہ واجب الوجود کے لیے وجوب وجود کی نوعیت اس کی ذات سے ہے یا علت سے ہے فی وضع غلط تقسیم ہے۔ ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ لفظ وجوب وجود میں ابہام ہے، صرف اس صورت میں ابہام نہ ہوگا جب اس سے نفی علت مراد لی جائے، اس معنی میں وجوب وجود کو استغناء کر کے ہم کہیں گے کہ ایسے دو موجودوں کا ثبوت کہ دونوں کے لیے علت نہ ہو اور وہ ایک دوسرے کی بھی علت نہ ہوں کیوں محال ہوا؟ تمہارا یہ کہنا کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کے لیے کوئی علت نہیں ہوتی اور ایک وہ ہوتا ہے جس کے لیے اس کی ذات سے اسب سے علت نہیں ہوتی“ ایک غلط تقسیم ہے، کیونکہ نفی علت اور استغناء وجود عن علت کے لیے علت چاہی نہیں جاتی، تو اس قول کے کیا معنی ہیں کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کی علت نہیں اور ایک وہ ہوتا ہے جس کو ذات سے یا سبب سے علت نہیں“ کیونکہ ہمارا قول کہ ”اس کی علت نہیں“ خود ایک سلب محض ہے، اور سلب محض کو نہ علت ہوتی ہے نہ سبب ہوتا ہے، اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہے یا ذات سے نہیں ہے۔

اور اگر تم وجوب وجود سے واجب الوجود کا ایک وصف ثابت مراد لیتے ہو، علاوہ اس کے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے لیے علت نہیں، تو یہ فی انفسہ غیر مفہوم ہے، البتہ اس لفظ سے بطور ایک صیغہ کے جو خبر حاصل ہوتی ہے وہ اس وجود کے لیے نفی علت ہے، تو یہ سلب محض ہے۔ اب یہ نہیں کہا جاتا کہ اپنی ذات سے ہے یا علت سے ہے، لہذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے ایک غرض وضع کر لی گئی، اور اس کی بنا پر یہ تقسیم گھڑی گئی ہے جو ایک فاسد عمل ہے اور بے اصل۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تمہارے قول کے معنی کہ وہ واجب الوجود ہے یہ ہیں کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے کوئی علت ہے، اور اس کا بلا علت ہونا بذاتہ محلل بھی نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے قطعاً کوئی علت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم اچا بی صفات کے ایک جز کی طرف بھی ذہن کو نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سلب کی طرف لے جاتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے یا علت ہے؟ اگر وہ اپنی ذات سے رنگ ہے تو لازم آتا ہے کہ سرخی رنگ نہ ہو، لہذا رنگ کی نوعیت ذات سیاہی کے سوائے کسی کے لینے ثابت نہیں اور اگر سیاہی علت کے سبب رنگ ہے جس نے کہ اسے رنگ بنایا ہے تو لازم آئے گا کہ ایسی سیاہی کا وجود مانا جائے جو رنگ نہیں، یعنی اس کو علت نے رنگ نہیں بنایا، کیونکہ جو چیز یہ باعث علت ذات سے زائد بر ذات ثابت کی جا سکتی ہے، تو اس کا عدم وہی طور پر فرض کیا جا سکتا ہے گو اپنے وجود میں متحقق نہ ہو، لیکن کہا جائے گا کہ یہ تقسیم وضعی اعتبار سے غلط ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے“ ورنہ اس کے مقابل یہ قول ہو گا کہ وہ غیر ذات سے رنگ ہے، اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجود اپنی ذات سے واجب ہے، یعنی اس ذات کے لیے علت نہیں ہے، کیوں کہ یہ قول اس کے بہ مقابل مانع ہو گا کہ وہ اپنی غیر ذات سے محال ہے۔

مسئلہ دوم: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں تو دونوں ہر اعتبار سے یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر ہر اعتبار سے متماثل ہوں تو تعدد یا اشیت سمجھ میں نہیں آئے گی، جیسے دو سیاہ اشیا اسی وقت دو سمجھی جائیں گی جبکہ وہ دو مختلف محل میں ہوں، یا اسی محل میں ہوں مگر مختلف اوقات میں ہوں، یا سیاہی اور حرکت محل واحد میں اور وقت واحد میں اپنے اختلاف ذاتی کی وجہ سے دو چیزیں ہیں، لیکن جب وہ ذاتی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور زمان و مکاں بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا تعدد سمجھ میں نہیں آئے گا، اگر یہ کہنا جائز رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقت واحد میں دو سیاہیاں ہیں تو کسی شخص کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز ہو گا کہ وہ دو شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان مغایرت ظاہر نہیں کی جا سکتی۔

پس جب دو واجب الوجود میں ہر جہتی مماثلت محال ہوئی، اور اختلاف لازم ہوا، اور یہ زمان و مکان کا بھی اختلاف نہیں ہو سکتا تو سوائے ان کے اختلاف ذات کے کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اور جب دو واجب الوجود ہستیاں مختلف ہوتی ہیں تو دو حال سے خالی نہیں سمجھی جاسکتیں، یا تو وہ کسی امر میں مشترک ہوتی ہیں، یا کسی امر میں بھی مشترک نہیں ہوتیں، یہ محال ہے کہ وہ کسی امر میں بھی مشترک نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں مشترک ہیں، نہ وجوب وجود میں، اور نہ ہر ایک کے قائم منفہ ہونے میں، نہ موضوع میں۔

یا اگر وہ دونوں کسی امر میں مشترک ہیں اور کسی امر میں مختلف ہیں تو مافی الاشتراک مافی الاختلاف کا معارضہ ہوگا، اس سے ترکیب یا انقسام ثابت ہوگا، اور واجب الوجود یا تو ترکیب نہیں ہو سکتی، اور جس طرح کہ وہ کمیت میں منقسم نہیں ہو سکتا اس قول کی تشریح کے لحاظ سے بھی منقسم نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی ذات ان امور سے بھی مرکب نہیں ہو سکتی جو بہ اصول تشریح (اس قول کے) تعدد پر دلالت کریں مثلاً ماہیت انسانی کے بابہ القوام پر حیوان و ناطق کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، بے شک انسان حیوان بھی ہے اور ناطق بھی، مگر لفظ حیوان کا مدلول انسان کے بارے میں لفظ ناطق سے الگ ہے، کیونکہ انسان کئی اجزا سے مرکب ہے، الفاظ سے جن کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ الفاظ ان اجزا پر دلالت کرتے ہیں، اور انسان اس کے مجموعے کا نام ہے، یہ بات واجب الوجود کے بارے میں متصور نہیں ہو سکتی، اور یہ نہ ہو تو وہاں اشئیت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ کسی چیز میں اشئیت کا تصور نہیں ہو سکتا جب کہ اس میں مغائرت کو تسلیم نہ کیا جائے، اور ہر لحاظ سے متماثل چیزوں کا تقارر تو متصور ہی نہیں ہو سکتا، لیکن متقارر یہ قول کہ ”مبدأ اول میں اس نوع کی ترکیب محال ہے“ محکم محض ہے، کون سی دلیل ہے اس پر؟

ہم اس مسئلے کو اس کے مقابل تحریر کرتے ہیں کہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ مبدأ اولی قول شارح سے تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ کمیت سے تقسیم نہیں ہوتا اور ان کے پاس خدا تعالیٰ

کی وحدانیت کا اثبات اسی دلیل پر مبنی ہے۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ توحید سوائے اثبات وحدت ذات باری سبحانہ کے مکمل نہیں ہوتی اور اثبات توحید ہر لحاظ سے نفی کثرت ہی سے ہوتا ہے اور کثرت پانچ وجوہ سے ذوات کی طرف مودی ہوتی ہے۔

وجہ اول :- انقسام قبول کرنا کسی ذات کا فعل یا دہمنا۔ اسی وجہ سے جسم واحد، واحد مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ واحد ہے اتصال قائم قابل زوال کی وجہ سے اور وہم میں بلحاظ کمیت منقسم ہو سکتا ہے، مبدا اول میں یہ بات محال ہے۔

کثرت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شے عقل میں دو مختلف معنوں میں منقسم ہوتی ہے (طریقہ کمیت سے نہیں) جیسے جسم کا منقسم ہونا ہیولی اور صورت میں، کیوں کہ ہیولی اور صورت میں سے ہر ایک (گویہ تصور نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کے بغیر بقیہ قائم ہو سکے) حد و حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف شے ہے، ان کے مجموعے سے شے واحد حاصل ہوتی ہے جو جسم ہے، اور یہ بھی الشرح سے منفی ہے، کیونکہ یہ جائز نہیں رکھا جاتا کہ باری تعالیٰ اپنے جسم میں صورت ہو اور نہ اس کے جسم کے لیے مادہ و ہیولی ہو سکتا ہے، اور نہ یہ جسم ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے، اور پھر مجموعہ نہ ہوگا تو دو علتوں کی وجہ سے نہ ہوگا، یہ کہ مجموعہ بوقت تجزیہ بالکمیت منقسم ہوتا ہے فعلاً بھی اور وہما بھی۔ یہ کہ وہ بالمعنی صورت و ہیولی میں منقسم ہوتا ہے، حالانکہ خدا مادہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے اور واجب الوجود ان باتوں سے مستغنی ہے، لہذا جائز نہ ہوگا کہ اس کے وجود کے ساتھ دوسری شے کو مربوط کیا جائے سوائے اس کی ذات کے، اور نہ وہ صورت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صورت مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ہے کثرت بالصفات، اور صفات علم دارادہ و قدرت ہیں، اگر یہ متعدّد سمجھی جائیں، اور اگر یہ صفات واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ذات اور ان صفات کے مابین مشترک ہوگا لہذا واجب الوجود میں کثرت کا لزوم اور وحدت کی نفی ہوگی۔ چوتھی وجہ وہ کثرت ہے جو جنس و فصل کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایک

سیاہ شے سیاہ ہے اور رنگ ہے، اور سیاہی عقلی طور پر غیر لونیت ہے، بلکہ لونیت تو جنس ہے اور سیاہی فصل ہے، اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے جیسے حیوانیت عقلی طور پر غیر انسانیت ہے، کیونکہ انسان حیوان ہے اور مطلق ہے اور حیوان جنس ہے اور مطلق فصل ہے اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے، اور یہ نوع کثرت ہے لہذا یہ بھی ابتدا اول سے منفی ہے۔

پانچویں وجہ وہ کثرت ہے جو تقدیر ماہیت کی جہت سے لازم ہوتی ہے اور تقدیر وجود سے اس ماہیت کے لیے، کیونکہ انسان قبل وجود ایک ماہیت ہے اور وجود اس پر دار ہوتا ہے اور اس کی طرف مضاف ہوتا ہے، مثلاً مثلث کی شکل، اس کی ایک ماہیت ہے کہ وہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع محیط ہیں، اور وجود اس کی ذات ماہیت کا جز نہیں، جس پر اس کا قوام ہو، اس لیے یہ جائز ہوگا کہ سمجھنے والا ماہیت انسان کا بھی ادا کر سکے اور ماہیت مثلث کا بھی، حالانکہ یہ نہ سمجھتا ہو کہ ان کا عینی (یعنی خارجی) وجود بھی ہے یا نہیں، اگر وجود اس کی ماہیت کو قائم کرنے والا ہوتا تو اس کی ماہیت کا ثبوت اس کے وجود سے پہلے ہرگز متصور نہ ہوتا، لہذا وجود مضاف الی ماہیت ہے، چاہے وہ لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ ماہیت سوائے اس کے موجود کے کچھ نہیں ہوتی، جیسے آسمان، یا چاہے وہ عارضی ہو بعد اس کے کہ وہ کچھ نہ تھا، جیسے ماہیت انسان زید و عمر میں اور ماہیت اعراض و صور حادثہ۔ (ان کا دعویٰ ہے کہ یہ کثرت بھی لازم ہے کہ مبدأ اول سے منفی ہو، اس لیے کہا جائے گا کہ اس کے لیے کوئی ماہیت نہیں کہ وجود اس کی طرف مضاف ہو، بلکہ وجود اس کے لیے ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ ماہیت اس کے غیر کے لیے، لہذا وجود واجب ماہیت ہے اور حقیقت کلیہ ہے اور طبیعت حقیقیہ ہے جیسا کہ انسان اور درخت اور آسمان ماہیت ہیں، اگر اس کے لیے ماہیت ثابت ہو تو وجود واجب اس ماہیت کے لیے لازم ہوگا مگر اس کو قائم کرنے والا نہ ہوگا۔ اور لازم تابع و معلول ہوتا ہے، لہذا وجود واجب معلول ہوگا، جو اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مبدا اول ہے، موجود، جوہر، واحد، قدیم، باقی، عالم، عاقل، معقول، فاعل، خالق، صاحب ارادہ، قادر، زندہ، رہنے والا، عاشق، معشوق، لذیذ، لذت اٹھانے والا، سخی اور بخیر محض ہے، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ سب عبارت ہے معنی واحد سے اس میں کثرت نہیں ہے اور یہ ایک عجیب سی بات ہے۔

ہمیں چاہئے کہ پہلے تحقیق کے ساتھ ان کے مذہب کو سمجھ لیں پھر اعتراض کی طرف متوجہ ہوں، کیونکہ کسی مذہب پر سمجھنے سے پہلے اعتراض کرنا اندھیرے میں نشانہ لگانا ہے۔

ان کے مذہب کی تفہیم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ”ذات مبدا اول ایک ہے، البتہ اسما اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہوتے ہیں، یا یہ کہ کسی چیز کو اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے، اور سلب ذاتِ مسوب عنہ میں کثرت کو واجب نہیں کرتا، اور نہ اضافت کثرت کو واجب کرتی ہے اس لیے وہ لوگ کثرتِ سلوب اور کثرتِ اضافات کا انکار نہیں کرتے، لیکن ان امور کے رد میں پوری توجہ سلب و اضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ جب اُسے اول کہا جائے گا تو وہ اضافت ہوگی ان موجودات کی طرف جو اس کے بعد ہیں، اور جب اسے مبدا کہا جاتا ہے تو وہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے ماخوذ ہے، اور وہ اس کا سبب ہے، لہذا یہ اضافت ہوگی اس کے مخلوقات کی طرف، اور جب اسے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے معنی تو معلوم ہی ہیں، اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس سے موضوع میں حلول کی سلب کیا گیا ہے، اور اس سلب کو اگر قدیم کہا جائے تو اس کے معنی اول اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں، لہذا قدیم و باقی کا حاصل اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود مسبوق بالعدم ہے نہ لمحق بالعدم، اور جب کہا جائے کہ واجب الوجود کے معنی ہیں ایسا موجود جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

اور وہ اپنے غیر کے لیے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرنا ہوگا، جب اس سے
 علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا، جب اس سے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو
 یہ اضافت ہوگی، اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے
 سے بری ہے، اور ہر موجود جو اس صفت کا ہو عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور
 اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے، اور ذات سبحانہ تعالیٰ کی
 تو یہ صفت ہے یعنی وہ مادے سے بری ہے اس وقت وہ عقل ہے اور یہ دونوں ایک
 عبارت ہیں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی) دونوں
 کا مرجع عقل ہے) اور جب اسے کہا جاتا ہے ”عقل“ تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی
 ذات جو عقل ہے اس کے لیے معقول ہوتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے
 اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے۔ پس اسی کی ذات معقول ہے، اور اسی کی ذات
 عاقل ہے، اور اسی کی ذات عقل ہے، اور سب کے سب ایک ہیں، کیونکہ وہی
 معقول ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت مجردہ ہے مادے سے، اور اپنی ذات
 سے آپ غیر مستور ہے، اور جب وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تو عاقل ہے اور
 جب اس کی ذات ہی اس کی ذات کیلئے معقول ہے تو وہ معقول بھی ہے، اور جبکہ وہ
 اپنی ذات ہی سے عقل ہے زائد بر ذات ہو کر نہیں بلکہ عقل ہونے کے اعتبار سے
 تو بعد نہیں کہ عاقل و معقول متحد ہو جائیں، کیونکہ عاقل جب اپنے وجود کو عقل
 کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو معقول کی حیثیت سے بھی جانتا ہے، لہذا عاقل
 و معقول ہر حیثیت سے ایک ٹھہرائے گئے، اور اگر ہماری عقل، عقل اول
 سے مفارقت کرتی ہے تو جو چیز کہ اول کے لیے بالفعل ابدی ہوگی وہ ہمارے
 لیے بالقہ بھی ہنگامی ہوگی اور بالفعل بھی ہنگامی، اور جب اس کی طرف خالق
 باری، فاعل، وغیرہ جیسی صفات فعلیہ منسوب کی جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے
 ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے، اس سے وجود کل لازم فیضان پاتا ہے، اور اس
 کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے، جیسا کہ نور سورج کا تابع ہوتا ہے

اور گرمی، آگ کی، حالانکہ اس کی طرف نسبت عالم کی ایسی تشبیہ نہیں دی جاسکتی جیسی کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جاسکتی ہے الا اس کے کہ اسے معلول سمجھا جائے ورنہ کوئی نسبت نہ ہوگی، کیونکہ سورج کو اپنی ذات سے فیضان نور کا کوئی شوق نہیں ہے، اور نہ آگ کو اپنے سے گرمی کے فیضان کا شوق ہو سکتا ہے۔ یہ فیضان تو محض طبیعت کا تقاضہ ہے، مگر اول تو عالم بذاتہ ہے اور اس کی ذات وجود غیر کے لیے مبدا ہے، لہذا جو کچھ اس سے فیضان پارہا ہے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس سے صادر ہو اس سے وہ غافل ہے نیز یہ کہ وہ ہم میں سے کسی کے مانند نہیں ہے، جو (مثلاً) اگر کسی مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو مریض سے سورج کی حرارت اس کی وجہ سے اضطرابی طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر، اس کے برخلاف مبدا اول جانتا ہے کہ اس کے کمال سے جو فیضان پارہا ہے اس کا غیر ہے اور اگر دوسرا شخص جو مریض پر سایہ ڈال رہا ہے اسی طرح سایہ ڈالنے پر قادر نہ ہو تو اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی، کیونکہ سایہ ڈالنے والا اپنے سایہ کا بھی جسمی حیثیت سے فاعل ہے اور واقعہ سایہ اندازی کو وہ بخوشی شعوری حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ جسمی، حالانکہ اول کے بارے میں ایسا نہیں کہا جاسکتا، یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ فاعل اس کا عالم بھی ہے اور اس سے راضی بھی ہے، اور وہ اس کا عالم بھی ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے فیضان پارہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ اپنے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اور وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اول کے مساوی نہ ہوگا، کیونکہ اول کا عالم بھی ہے اور فاعل بھی، اور اس کا علم اس کے فعل کا مبدا ہے کیونکہ اس کا علم اپنی ذات پر مبدا کل ہونے کی حیثیت سے فیضان کل کی علت ہے اور نظام موجود نظام معقول کا تابع ہے، اس معنی میں کہ وہ اس سے واقع ہو سکتا ہے، لہذا اس کا فاعل ہونا اس کے عالم بالکل ہونے پر ناگزیر نہیں، کیونکہ اس کا علم بالکل اس سے فیضان کل کی علت ہے اور اس کا عالم بالکل ہونا اس کی ذات کے علم پر ناگزیر نہیں کیونکہ جو اپنا مبدا کل

ہونا نہ جانے تو ایسی ذات کو بھی نہ جانے گا اس طرح قصد اول سے تو معلوم اس کی ذات ہوگی، اور قصد ثانی سے معلوم کل دکائنات ہوگی، پس یہی معنی ہیں اس کے فاعل ہونے کے، اور جب اسے قادر کہا جائے گا تو اس سے اس کا ایسا فاعل ہونا مراد لیا جائے گا جیسا کہ ہم نے متعین کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے مقدرات کا فیضان ہوتا ہے، اور اس فیضان سے کل دکائنات کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ حسن کمال کے تمام ممکنات کا غایت درجہ ظہور ہوتا ہے۔

اور جب اسے مرید (صاحب ارادہ) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو بھی اس سے فیضان پاتا ہے اس سے وہ غافل نہیں ہے، اور نہ اس سے ناراض، بلکہ وہ جانتا ہے کہ فیضانِ کل میں کمال اسی سے ہے، اس معنی میں یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ وہ اس سے راضی ہے، اور جاہل ہوگا کہ راضی کو مرید بھی کہا جائے، لہذا ارادہ عین قدرت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور قدرت عین علم کے سوا کچھ نہیں اور علم عین ذات کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ لہذا ان سب کا مرجع عین ذات ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس کا علم بلا شیاء، اشیاء سے ماخوذ نہیں ہے، اور نہ وہ وصف یا کمالات اپنے غیر سے مستغنی ثابت ہوگا، اور یہ وجود میں محال ہے، ہمارا علم ہی دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ علم جو کسی شے کی صورت سے حاصل ہوا ہے، جیسے آسمان و زمین کی صورت کے متعلق ہمارا علم، دوسرا وہ علم جس کو ہم نے اختراع کیا ہے، مثلاً اس شے کا علم جس کی صورت کا تو ہم نے مشاہدہ نہیں کیا، لیکن اپنے ذہن میں اس کا تصور قائم کیا پھر اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے، لہذا اس صورت کا وجود مستفاد عن العلم ہوگا کہ علم مستفاد عن الصور اور مبدا اول کا علم قسم ثانی کے علم کی طرح ہے کیونکہ اس کی ذات میں نظام کا تامل اس کی ذات سے نظام کے فیضان کا سبب ہے۔

ہاں اگر نفس شے کا مجرد استحضار یا ثابت خط کا محض تصور ہمارے ذہن میں اس صورت کے احداث کے لیے کافی ہو جائے تو ہمارا علم بعینہ قدرت اور بعینہ ارادہ ہوگا۔ لیکن ہماری کمزوری کی وجہ سے ہمارا تصور ایجاد صورت کے لیے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے

ساتھ ہم ایک ارادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو قوت شوقیہ سے پیدا ہوتی ہے، تاکہ ان دونوں سے اعضائے آلیہ کے عضلات و اعصاب میں قوت محرکہ کو متحرک کرے، پس حرکت عضلات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور اپنی حرکت سے وہ قلم یا دوسرے آلات خارجی کو متحرک کرتے ہیں، اور حرکت قلم سے مادہ جیسے روغن وغیرہ متحرک ہوتی ہے، پھر ہمارے ذہنوں میں صورت متصورہ حاصل ہوتی ہے اور اس لیے کہا جائے گا کہ ہمارے ذہنوں میں اس صورت کا نفس وجود نہ تو قدرت ہی ہے اور نہ ارادہ، بلکہ ہم میں جو قدرت تھی وہ عضلات کے مبداء محرک سے تھی اور یہی صورت عضلات کے اس محرک کو تحریک دیتی تھی، یہی محرک مبداء قدرت ہے، مگر واجب الوجود میں تو ایسا نہیں ہے۔ وہ ایسے اجسام سے تو مرکب نہیں جو اپنے اطراف سے قوی کو متحرک کرتے ہوں لہذا اس کی قدرت، ارادہ، علم، اور ذات سب ایک ہیں۔

اور جب اسے 'زندہ' کہا جائے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ وہ از روئے علم عالم ہے، جس سے ایسا وجود فیض پاتا ہے جس کو اس کا فعل کہا جائے گا، لہذا وہ زندہ ہے، یعنی وہ بہت کام کرنے والا اور بہت جانتے والا ہے اس سے مراد اس کی ذات ہوگی افعال کی طرف اضافت کے ساتھ، اسی طریقے پر جس کا کہ ہم نے ذکر کیا، ہماری زندگی کی طرح نہیں کیونکہ وہ دو ایسی مختلف قوتوں کے بغیر تکمیل نہیں پاتی جن سے ادراک و فعل کا ظہور ہوتا ہے، لہذا اس کی حیات بھی عین ذات ہی ہے۔

اور جب اسے کہا جائے گا 'جواد'، یعنی بہت بخشش کرنے والا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ اس سے کل کا فیضان ہوتا ہے، جس سے اس کی کوئی غرض وابستہ نہیں، اور جو یعنی بخشش دو چیزوں سے تکمیل پاتی ہے، ایک یہ کہ جس پر بخشش کی جاتی ہے اس سے اس کو فائدہ پہنچے، کیونکہ جو شخص ایسی چیز کی بخشش کرتا ہے جس سے طرف ثانی مستغنی ہے تو اس کو صفت بخشش سے منسوب نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ جواد کو اپنے وجود میں اپنی کسی ذاتی غرض کی تکمیل کا محتاج نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس کا بخشش پر اقدام اس کی ذات کی ضرورت کی تحت ہوتا ہے، اور جو شخص بخشش اس لیے کرتا ہے کہ اس کی

تعریف و ثنا کی جائے، یا کسی مذمت سے اُسے چھٹکارا لے، تو وہ معاوضہ طلب کہلائے گا۔ اس لیے اس کو جواد نہیں کہا جاسکتا۔ جو حقیقی تو صرف اللہ سبحانہ کے لیے سزاوارت ہے، کیونکہ وہ اس کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات کا خواہش مند ہے، نہ کسی کی تعریف سے استفادہ کا، لہذا اسم جواد مع اضافت فعل کے اس کے وجود ہی کی خبر دے رہا ہے مع سلب غرض کے، اس لیے وہ اس کی ذات میں کثرت کی طرف مودی نہ ہوگا۔

اور جب اسے ”خیر محض“ کہا جائے گا تو اس سے مراد یا تو اس کا ایسا وجود ہوگا جو نقص اور امکان عدم سے بری ہو، کیونکہ شر کو وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ عدم جوہر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یا عدم صلاح حال جوہر کی طرف، ورنہ وجود اس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے اخیر ہی ہوگا، اور جب لفظ خیر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مراد نقص و شر کے امکان کے سلب سے لی جائے گی، یا یہ کہا جائے گا کہ ”خیر“ بہ سبب اس کے وہ نظام اشیاء کے لیے سبب ہے اور چونکہ ”اول“ ہی مبدا ہے ہر شے کے نظام کا، اس لیے وہ خیر ہے، اس لیے یہ اہم اس کے وجود ہی پر دال ہوگا مع نوع اضافت کے۔ اور جب اسے کہا جائے گا ”واجب الوجود“ تو اس کے معنی ہیں یہی وجود مع سلب علت کے (اس کے وجود کی) مع حالت عدم اولاً و آخراً۔

اور جب اسے کہا جائے گا عاشق و معشوق اور لذیذ و متلذذ، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر حسن و جمال اور ہر رونق و بہار کا وہی مبدا ہے۔ اور ہر ذی کمال کے لیے وہی محبوب و معشوق ہے، لذت کے معنی ہیں کمال مناسب کا ادراک، اور اگر کوئی شخص اپنے معلومت کے احاطہ سے یا اس پر محیط ہو کر اپنی ذات کے کمال کا ادراک کرتا ہے، اور اپنے ہی جمال صورت کا، اور اپنے ہی کمال قدرت کا، اور اپنی ہی قوت اعضا کا، باجہ ہر کمال کا مستفید اور اک اس کے لیے ممکن ہو تو کہا جائے گا کہ وہ اپنے ہی کمال کا دوست ہے اور اس سے لذت اٹھاتا ہے، مگر عدم و نقصان کے مقدر ہونے کی وجہ سے اس کی یہ لذت ناقص ہوگی، کیونکہ زوال پذیر عواطل یا خوف زوال کی وجہ سے سرور پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ادل کے لیے بہاد اکمل اور جمال اتم حاصل ہے، کیونکہ ہر کمال اس کے لیے ممکن ہے اور وہ اسے

حاصل ہے، اور وہ اس کمال کا مدرک ہے، امکان نقصان و زوال سے امن کے ساتھ مدرک ہے، اور اس کا کمال حاصل ہر کمال سے بالا ہے، لہذا اس کمال کی محبت اور اس کا عشق ہر شق و محبت سے بالا و برتر ہے، اور اس سے التذاذ ہر قسم کے التذاذ سے اعلیٰ ہے، بلکہ ہماری ناپائیدار لذتوں کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت ہی نہیں۔ اور یہ کہنا بجا ہے کہ اس کی حقیقت معنی کو الفاظ میں ظاہر کرنا مشکل ہے، البتہ صرف اشارہ یا استعارہ کیا جاسکتا ہے، جیسے ہم لفظ مرید (صاحب ارادہ) کے لفظ کا استعارہ کرتے ہیں، اور ہمارے ارادے سے اس کو تشبیہ دیتے ہیں حالانکہ اس کے ارادے سے ہمارے ارادے کو کوئی مناسبت ہی نہیں، اسی طرح نہ اس کے علم کو ہمارے علم سے نہ اس کی قدرت کو ہماری قدرت سے کوئی مناسبت ہے۔ ممکن ہے کہ تمہیں اس کے بارے میں لفظ لذت اچھا نہ معلوم ہو، اس کے لیے بہتر سمجھو تو دوسرا لفظ استعمال کرو۔

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی اشرف ہے، اور اس لائق ہے کہ اس پر رشک کیا جائے، اور ملائکہ کی حالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے، اگر لذت صرف پیٹ اور عضو تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سورو کا مرتبہ بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا، مگر یہ لذتیں حقیقی لذات نہیں، اس لیے وہ فرشتوں کو جو مجرد عن المادہ ہیں، حاصل نہیں، انھیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے، کس چیز کا شعور؟ اس جمال و کمال کا جو کبھی زوال پذیر نہیں، لیکن جو احوال ان فرشتوں کے نہیں اس سے بالاتر احوال اس "وجود اول" کے ہونے چاہئیں، کیونکہ وجود ملائکہ جو کہ عقول مجرہ ہیں، اپنی ذات سے تو وجود ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں، اور امکان عدم شر و نفس کی ایک نوع ہے، لہذا کوئی چیز مطلقاً شر سے بری نہیں ہوسکتی سوائے وجود اول کے، لہذا وہ خیر محض ہے، اس کے لیے بہا و جمال اکمل ہے، پھر وہی مشوق بھی ہے، چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے، جیسا کہ وہ عاقل بھی ہے اور معقول بھی، چاہے غیر اسے سمجھے یا نہ سمجھے، اور ان سب معانی کا مرجع اسی کی ایک ذات ہے، اس کا ادراک لذت ہے، اس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور

وہی عقل مجرد ہے، پس سب کا مرجع ایک ہی معنی کی طرف ہے۔

یہ ہے طریقہ تقسیم فلاسفہ کے مذہب کا۔

اب یہ امور دو قسموں میں منقسم ہو سکتے ہیں :-

(ا) وہ جن پر اعتقاد جائز ہے۔ ان کے متعلق ہم یہ بتلائیں گے کہ یہ فلاسفہ

کے بنیادی اصول کے مطابق نہیں۔

(ب) وہ جن پر اعتقاد جائز نہیں۔ یہاں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔

اور ہم کثرت کے مراتب خمسہ کی طرف بھر توجہ کریں گے، ان کی فلسفیوں نے جو

تردید کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید

میں عقلی دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔



مسئلہ (۶)

فلاسفہ کے صفاتِ الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”مبدأ اول“ کے لیے علم و قدرت و ارادہ کا اثبات محال ہے، جیسا کہ اس امر میں معتزلہ بھی متفق ہیں۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اسما و شرعی طور پر وارد ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق لغتہ جائز رکھا جاتا ہے، لیکن مرجع ان کا ذات واحد ہے (جیسا کہ گزرا) اور اس کی ذات پر صفات زائدہ کا اثبات جائز نہیں، جیسا کہ خود ہمارے بارے میں تو یہ جائز ہے کہ ہمارا علم اور ہماری قدرت ہماری ذات پر اوصاف زائدہ ہوں۔ کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کثرت ہے۔ اگر یہ صفات ہم پر طاری ہوتی ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ زائد بر ذات ہیں کیونکہ وہ متعدد طاری ہوتی ہیں۔ اور اگر ان کا ہمارے وجود سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متاخر ہوں تو وہ بھی زائد علی الذات نہیں سمجھی جائیں گی، ایسا ہی دو چیزوں میں سے جب ایک دوسری پر طاری ہو اور معلوم ہو جائے کہ یہ وہ نہیں ہو سکتی اور وہ یہ نہیں، اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا۔ یہ صفات نواتِ اول کی صفاتِ مقارنہ ہونے کی حیثیت سے بھی اشیاء سوائے ذات ہی ہونگی، اب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب ہوگی، جو محال ہے، اسی لیے ان کا نفی صفات پر اجماع ہوا ہے۔

ان سے پوچھا جائے گا کہ اس قسم کی کثرت کے محال ہونے کو تم نے کیسے جانا؟ اس بارے میں تم، سوائے معتزلہ کے کا وہ مسلمین کے خلاف جارہے ہو، اب اس پر تم کون سی دلیل پیش کرتے ہو؟ اگر کہا جائے کہ ذات جو صفات کی حامل

ہوتی ہے واحد ہے، لہذا واجب الوجود میں کثرت صفات محال ہے۔ اب یہی مسئلہ مابہ النزاع ہے، اس کا محال ہونا بضرورت تو معلوم نہیں، اس کے ردِ دلیل کی ضرورت ہے! متھاری دلیل کیا ہے؟

اس بارے میں ان کے دو مسلک ہیں:

اولاً تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ دو چیزوں میں یعنی صفت و موصوف میں سے جب یہ وہ نہ ہو اور وہ یہ نہ ہو

۱۔ یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجود میں مستغنی ہوگی (۲) یا ہر ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور دوسری محتاج ہوگی اور اگر ہر ایک کو مستغنی قرار دیا جائے تو دونوں واجب الوجود ہو جاتے ہیں، اور یہ تشبیہ مطلقہ ہے، جو محال ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو ان میں سے ایک واجب الوجود نہ ہوگی، کیونکہ واجب الوجود کے معنی یہ ہیں کہ جس کا قوام خود اسی کی ذات سے ہو، اور وہ اپنے غیر سے من کل وجہ مستغنی ہو، مگر جب یہ غیر کی محتاج ہو تو یہ غیر اس کی علت ہوا، اگر اس غیر کو مباد دیا جائے تو اس کا وجود منتزع ہوگا، اپنی ذات سے اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اپنے غیر سے ہوگا۔

اور اگر کہا جائے کہ ایک ان میں سے دوسرے کی محتاج ہوتی ہے، تو جو محتاج ہوتی ہے وہ معلول ہے اور واجب الوجود دوسرا ہے، اور جب وہ معلول ہوگا تو سبب کا محتاج ہوگا اور اس بات کی طرف مودی ہوگا کہ ذات واجب الوجود، سبب کے ساتھ مرتبط ہوتی ہے۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوگا کہ ان اقسام میں سے اختیار کردہ قسم اخیر ہے، لیکن پہلی قسم تشبیہ مطلقہ کے متعلق بھی ہم نے گزشتہ مسئلہ میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ متھاری تردید کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ تشبیہ مطلقہ کا ابطال کثرت کے ابطال ہی پر مبنی ہوگا۔ اس لیے جو چیز کسی مسئلہ کی فرع ہوں اس کی اصل نہیں قرار

دی جاسکتی۔ لیکن مناسب تریہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات اپنے قوام میں صفات کی محتاج نہیں ہوتی، البتہ صفات محتاج ہوتی ہیں موصوف کی جیسا کہ خود ہم میں ہوتا ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ اپنے غیر کا محتاج واجب الوجود نہیں ہوتا، تو ان سے پوچھا جائے گا کہ اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو؟ اور یہ کہنا کیوں محال ہوا کہ جیسے ذات واجب الوجود کی قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے؟ اور اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت قابلہ نہیں ہوتی تو اس معنی میں صفات کو ضروری یا واجب نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود وہ قدیم ہوتی ہیں اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا، تو اس رائے میں کون سا تضاد ہے؟

اگر کہا جائے کہ واجب الوجود مطلق وہ ہوتا ہے جس کی نہ علت فاعلہ نہ علت قابلہ مگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قابلہ ہوتی ہے تو ان کا معلول ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا۔

ہم کہیں گے کہ ذات قابلہ کا نام علت قابلہ رکھنا آپ کی اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق دلیل تو ثبوت واجب الوجود کی طرف رہبری نہیں کرتی، البتہ ایسے کنارے کے اثبات کی طرف رہبری کرتی ہے جہاں علل و معلولات کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی اندازے کی رہبری نہیں کرتی، اگر واحد کے لیے ایسی صفات قدیمہ کو مانا جائے جن کا کوئی فاعل نہیں، جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں، تو قطع تسلسل جب بھی ممکن ہے، لیکن ان صفات کا استقراء اس کی ذات ہی میں ہوگا، لہذا لفظ واجب الوجود کو نظر انداز کر دینا چاہیے، کیونکہ اس سے القباس کا امکان ہے، اس وقت دلیل قطع تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی اور کسی چیز کی طرف نہیں۔ اس کے سوا کسی اور چیز کا دعویٰ محض محکم ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے، علت قابلہ میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ اگر ہر موجود کسی محل کا محتاج ہو جس میں وہ استقرار پاتا ہے تو محل بھی اسی طرح کسی محل کا محتاج ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔
 تو ہم کہیں گے کہ تم یہ جانتے ہو، اسی لیے ہمیں اس تسلسل کا قطع کر دینا ضروری ہے، اور ہم کہہ چکے ہیں کہ صفت اس کی ذات قائم بغیرہ نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم سمجھ چکے ہیں، اور ہماری ذات اس کا محل ہے اور ہماری ذات کسی محل میں نہیں ہے لہذا صفت و ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہوگا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جیسا کہ ذات کا کوئی فاعل نہیں، بلکہ ذات صفت کے ساتھ ہمیشہ ہی سے متصف ہے، جو بلا علت (ذات ہی کی طرح) موجود ہے، رہی علت قابلہ تو اس کا تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے، مگر اس سے یہ کیوں لازم آتا کہ جب علت کا انتفاء کیا جائے تو محل کا بھی انتفاء ہوگا، اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مجبور کرتی ہے اور ہر طریقہ جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب الوجود کی انتہائی برہان کے قضیہ کا نتیجہ ہے۔

اور اگر واجب الوجود سے ایسے موجود کے سوا اے جس کی کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطع تسلسل ہوتا ہو، کوئی اور چیز فرادلی جائے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے، اور جب کسی عقل ایسے موجود قدیم کے قبول کرنے کے لیے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موصوف قدیم کے قبول کرنے کے لیے بھی، جس کی ذات و صفات کی بھی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے۔

مسئلہ دوم: فلسفیوں کا قول ہے کہ علم و قدرت، دونوں بھی ہماری ماہیت ذات میں داخل نہیں، بلکہ دونوں عرضی ہیں، اور جب یہی صفات اول کے لیے حجت ثابت کی جائیں تو وہ بھی اس کے ماہیت ذات میں داخل نہیں ہوں گی، بلکہ اس کی طرف بالاضافت عرضی ہوں گی، گو یہ اس کے لیے دائم ہوں، اور بہت سے عرضی وجود ہمیشہ غیر مفارق ہو سکتے ہیں، اور ماہیت کے لیے لازم ہوتے ہیں، اس کے باوجود وہ اس کی

ذات کے مقوم نہیں ہوتے، مگر جب عرضی ہوں گے تو تابع ذات ہوں گے، اور ذات ان کا سبب ہوگی، لہذا معلول ہوں گے، پھر کس طرح وہ واجب الوجود قرار دے جاسکتے ہیں؟ یہی وہ پہلی دلیل ہے جو کسی قدر عبارت کے ادل بدل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر تم ان صفات کو تابع ذات اور ذات کو ان کا سبب گردانے سے یہ مراد لیتے ہو کہ ذات ان کی علتِ فاعلی ہے، اور وہ ذات کے مفعول ہیں تو ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے علم کو ہماری ذات کی طرف مضاف کرنے کا مستلزم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی ہمارے علم کی علتِ فاعلی نہیں ہے۔ اگر تم ذات سے محل مراد لیتے ہو اور کہتے ہو کہ صفت کا قوام بنفسہ غیر محل میں نہیں ہو سکتا تو یہ مسلم ہے، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو محل قرار دیا جائے۔ یا اگر صفت سے بتنی وجود یا عرضی وجود، یا معلول مراد لی جائے یا جو بھی مراد لی جائے، تب بھی بہر حال معنی میں کوئی تغیر نہ ہوگا، کیونکہ اس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہوں گے کہ صفاتِ الہیہ ذاتِ الہی سے قائم ہیں، جیسی کہ تمام صفات ذات سے قائم ہوتی ہیں پھر ان کا قائم بالذات ہونا کیوں محال سمجھا گیا باوجودیکہ وہ بھی قدیم ہیں اور ان کا کوئی فاعل بھی نہیں۔

بہر حال فلسفیوں کی ساری دلیلیں تمام تر مرعوب کن الفاظ کا گورکھ دھند ہیں وہ کبھی صفاتِ الہیہ کو ممکن کہتے ہیں کبھی جائز، کبھی تابع، کبھی لازم، کبھی معلول، اور ان تمام الفاظ کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات کی کوئی علتِ فاعلی ہے تو یہ مانا نہیں جاسکتا، اور اگر اس سے مراد ہے کہ ان کی کوئی علتِ فاعلی نہیں بلکہ ان کے صرف قیام کے لیے محل کی ضرورت ہے تو اس معنی کے لیے جو عبارت چاہو گھر لو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عیاری رعب داب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف موڈی ہوتا ہے کہ اول ان صفات کا محتاج ہے، حالانکہ غنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا، غنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر کا محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتہائی رکیک استعمال ہے۔ سمجھنا چاہئے کہ صفات کمال ذاتِ کامل سے کوئی ملک چیز نہیں ہیں کہ کہا جائے کہ وہ محتاج غیر ہو گئی، اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم و قدرت و حیات کی صفاتِ کاملہ کے ساتھ بھی ہمیشہ سے ہے، پس محتاج کیسے ہوئی؟ یا یہ کہ کیسے جائز رکھا جاسکتا ہے کہ لزوم کمال کو احتیاج سے تعبیر کیا جائے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ ”کامل وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہذا جو اپنی ذات کے لیے صفات کمال کے وجود کا محتاج ہو وہ ناقص ہے“ تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس کے کامل ہونے کے معنی ہی اس کی ذات کے لیے وجود کمال کے ہیں، پس تم محض لفظی تخیلات کی بنا پر ان صفات کمال کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو تہمتِ الہیت ہیں اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات و صفت کو ثابت کر دیا اور ذات میں صفت کے حلول کو بھی ثابت کر دیا تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے، اور اسی لیے اذل کا جسم ہونا جائز نہیں رکھا جانا کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ ہر ترکیب محتاج مرکب ہوتی ہے، ایسی ہی بات ہے جیسے کہیں کہ ہر موجود محتاج موجد ہوتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے گا کہ ”ادل“ موجودِ قدیم ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجد، تو اسی طرح یہ بھی کہا جائے گا کہ وہ موصوفِ قدیم ہے، اس کی ذات کی کوئی علت ہے نہ اس کی صفات کی، نہ اس کی ذات کے ساتھ قیام صفات کی، بلکہ وہ کلی حیثیت سے بلا علتِ قدیم ہے، رہا جسم تو اس کو اول قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے، اور حادث اس لیے ہوتا ہے کہ وہ کبھی تغیرات سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو شخص کہ حدوثِ جسم کا قائل نہیں اس کو علتِ اولیٰ کو لازماً جسم ماننا پڑے گا جیسا کہ ہم آئندہ صفات میں ثابت کریں گے۔

لہذا اس مسئلے میں تمہارے سارے مسائل ایک قسم کے تخیلات ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں فلسفی جو بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف راجع کرنے کی قدرت بھی نہیں رکھتے، مثلاً اس کو وہ ”عالم“ تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کے قول سے

یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد وجود پر زائد ہو، اس لیے ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے سوا کچھ بھی جانتا ہے؟ بعض تو اس کو تسلیم کرتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، مسلک اول وہ ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ اول تمام اشیا کو منبع علی جاننا ہے جو زمانہ کے تحت داخل نہیں، البتہ ان جزئیات کو نہیں جانتا جو اس میں متحدہ داخل علم کا موجب ہوتے ہیں کہ اس کی وجہ سے ذات عالم میں تغیر ہوتا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اول کا علم، کل انواع و اجناس کے وجود کے ساتھ جن انتہا نہیں، عین اس کا علم بذاتہ ہے یا علم بغیرہ؟ اگر کہو کہ بغیرہ، تو تم کثرت کو ثابت کر رہے ہو اور قاعدہ کا نقض کر رہے ہو، اگر کہو کہ بلعینہ ہے تو اس شخص میں اور تم میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا علم بغیرہ عین اس کا علم بنفسہ و علم بذاتہ ہے، حالانکہ ایسا کہنے والے تو یقیناً بے وقوف ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ شے واحد کی تعریف یہ ہے کہ اس کے اندر نفی و اثبات کا جمع ہونا نہ تھا محال سمجھا جائے، چونکہ شے واحد کا علم واحد ہوتا ہے اس لیے ان واحد میں اس کو موجود و معدوم تصور کرنا محال ہوگا، چونکہ انسان کے لیے علم بنفسہ علاوہ علم بغیرہ کے دہمی طور پر ممکن سمجھا جاسکتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس کا علم بغیرہ اس کے علم بنفسہ کے سوا ہے۔ اگر دونوں علم ایک ہوں، تو ایک کی نفی دوسرے کی نفی، اور ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات ہوگا، یہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو اور زید معدوم بھی ہو، یعنی ان واحد میں دونوں صورتیں ہوں تو ایسی محالیت علم بغیرہ کی علم بنفسہ کے ساتھ تو نہیں ہے، لہذا اسی قیاس پر اول کے علم بذاتہ کو علم بغیرہ کے ساتھ ایک نہیں سمجھا جاسکتا، کیونکہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر دہما ممکن سمجھا جاسکتا ہے، پس وہ دو جدا چیزیں ہیں، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اس کے وجود ذات کے بغیر اس کے وجود ذات کا وہی تصور کیا جائے۔ اگر کل ایسا ہی ہو تو یہ تو ہم محال ہوگا، لہذا جو فلسفی بھی یہ اعتراف کرتا ہے کہ اول اپنی

ذات کے سوا جانتا ہے تو وہ لامحالہ کثرت کو ثابت کرتا ہے۔
 اگر کہا جائے کہ "وہ اپنی ذات کے غیر کو قصد اول کی بنا پر نہیں جانتا
 بلکہ اپنی ذات کو مبداء کل کی حیثیت سے جانتا ہے، پس کل کے ساتھ اس کا علم
 قصد ثانی کو لازم کرتا ہے، کیونکہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی ذات کو جانے بغیر یہ جانے کہ
 وہ مبداء کائنات ہے، کیونکہ مبداء کائنات ہونا اس کی ذات کی حقیقت ہے، اور
 یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کو اپنے غیر کا مبداء سمجھے، ورنہ غیر بھی بطریق
 نقصان و لزوم اس کے علم میں شامل ہو جائے گا، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کی ذات
 کے لیے لازم نہ مول، اور یہ بات ماہیت ذات میں کثرت کی موجب نہیں ہوتی،
 البتہ نفس ذات میں کثرت کا ہونا متنع ہے۔
 اس کا جواب دو طریقے سے دیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تمہارا قول کہ وہ اپنی ذات کو بحیثیت مبداء جانتا ہے محض تحکم
 ہے، بلکہ چاہئے تو یہ کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانے، کیونکہ اپنے مبداء ہونے کا
 علم تو علم بالوجود پر زائد ہوگا، اس لیے کہ مبدائیت، ذات کی طرف اضافت ہے
 اور یہ جائز ہے کہ وہ ذات کو تو جانے اور اضافت بہ سوائے ذات کو نہ جانے،
 اگر مبدائیت کو اضافت نہ مانا جائے تو ذات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے، اور
 اس میں وجود کے علاوہ ایک چیز مبدائیت بھی آجاتی ہے، اور یہ دو الگ الگ
 چیزیں ہیں، جیسا یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جانے مگر اپنا معلول
 ہونا نہ جانے، کیونکہ اس کا معلول ہونا اس کی علت کی طرف اضافت ہے، غیر
 ذات ہے، اور علم بالاضافت غیر علم بالذات ہے، اس پر ہماری دلیل ثانی حجتی
 ہے، اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ علم بالذات متوہم ہو بغیر علم بالمبدائیت کے توہم نہ
 اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ علم بالذات بغیر علم بالذات کے متوہم ہو کیوں کہ ذات تو
 واحد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ کہ تمہارا قول کہ کل کا علم اول کو قصد ثانی سے ہوتا ہے

ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ جب کبھی اس کا علم اپنے غیر پر محیط ہوتا ہے، جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محیط ہے، تو اس طرح اس کو دو متضاد معلومات حاصل ہوتے ہیں اور معلوم کا اتحاد و تغایر تعدد علم کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ دو معلوموں میں سے ایک معلوم دوسرے سے وہم میں جدا کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم کبھی نہ ہوگا، اگر ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم ہو تو ان میں سے ایک کے وجود کا انکار کرنا بغیر دوسرے کے وجود کے اندازے کے محال ہوگا، حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے، لہذا جب کل واحد ٹھہر تو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ اس کو قصد ثانی سے تعبیر کیا جائے۔

کاش مجھے کوئی سمجھائے کہ نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے، لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بنوع کلی واقف ہے۔ اور کلیات معلومہ کی تو کوئی انتہا نہیں پس ان کلیات کے متعلق علم باوجود اپنی کثرت و تغایر کے ہر لحاظ سے ایک ہے؟

ابن سینا نے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا (اس کو وہ نفی کثرت سے احتراز سمجھتے ہیں) یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثبات علم بالغیر میں ان سے اختلاف کرے، اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کوئی چاہے کہ اللہ تعالیٰ قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا، نہ دنیا میں نہ آخرت میں، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ہاں اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، علم کی حقیقت سے تو غیر ہی اس سے اترتے ہیں!

اس بے حیائی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس مذہب کو ترک کر دیا، اور اس کے باوجود وہ نفی کثرت میں کل جہ پر برابر اصرار کرتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کا علم بنفسہ وبغیرہ بلکہ تمام اشیاء کا علم اس کی ذات کا عین ہے بغیر کسی زیادتی کے، لیکن یہ تو عین تناقض ہے، جس کے قابل ہونے سے دوسرے فلسفیوں کو شرم آتی ہے

اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ابن سینا اور وہ جن سے یہ اختلاف کرتا ہے دونوں رسوائی و ملامت کا ہدف بنتے ہیں۔

مگر اسی جاننے والے کو خدائے تعالیٰ اسرار گہرا ہی میں ڈالتا ہے، جو سمجھتا ہے کہ الہی امور کی گہرہ نظر و تجلّیل سے ہاتھ آجا سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ خدا اپنی ذات کو بہ حیثیت مبدء ارباب اضافت جانتا ہے کیونکہ علم دو مضاف کے ساتھ بھی ایک ہو سکتا ہے، جیسے کوئی اپنے بیٹے کو پہچانے تو اس پہچانے یا جاننے میں اس کے باپ ہونے کا علم بھی داخل ہے جو ضمنی علم ہے، اس سے معلوم کی تو کثرت ہوگی مگر علم متحد ہوگا، اسی طرح جب خدا اپنی ذات کو مبدء بغیرہ کی حیثیت سے جانتا ہے تو علم تو متحد ہوگا، گو معلوم میں تعدد ہو، پھر جب یہ چیز معلوم واحد اور اس کی اضافت میں تو سمجھ میں آتی ہے، اور کثرت کا موجب نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس چیز کی تعداد میں اضافہ یا زیادتی جو بہ حیثیت جس کثرت کی علت نہیں کثرت کی موجب نہ ہوگی۔

اسی طرح ہر ایک چیز کو جانتا ہے پھر اس چیز کے علم کو بھی جانتا ہے، تو وہ اس علم کو جانتا ہے اور ہر اس علم کو جانتا ہے جس کو بنفسہ اور بہ علومہ جانے، لہذا معلوم متحد ہونے کے باوجود علم متحد ہوگا، ہمارے دعوے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ تم تو معلوم خداوندی کو غیر متناہی، اور اس کے علم کو واحد سمجھتے ہو، تم یہ نہیں کہتے کہ اس کے علوم کی تعداد لامتناہی ہے، پس اگر تعدد معلوم تعدد ذات علم کا موجب ہوتا تو ذات باری میں ایسے علوم ہونا چاہیے تھا جن کے اعداد کی کوئی انتہا نہ ہو اور یہ محال ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جب کبھی علم ہر لحاظ سے واحد ہو، تو اس کا تعلق دو معلوم سے متصور نہ ہوگا، جب علم ہر ایک سے زیادہ علوم سے تعلق ہوگا تو وہ کثرت کا مقتضی ہوگا اگر فلسفیوں کے ان اصول موضوعہ کا اتباع کیا جائے جو انھوں نے اپنے فطریہ کثرت کے سلسلے میں وضع کئے ہیں، کیونکہ فلسفیوں نے کثرت کے معنی کے بیان میں مبالغہ سے کام لیا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ اگر اول کی ایسی ماہیت جو موصوف بالوجود کہلائی

جاسکتی ہو، تو یہ بھی ایک قسم کی کثرت ہوگی، وہ کوئی ایسی چیز کا تصور کر ہی نہیں سکتے جس کی حقیقت واحد ہو اور پھر وہ موصوف بالوجود ہو، بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر حقیقت وجود کی طرف مضاف ہو تو یہ دو مختلف چیزیں ہوں گئیں، اور ہمیں سے کثرت پیدا ہوگی پس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو معلومات کثیر سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس میں ایسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو وجود مضاف الی الہامیت کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور صاف ہو۔

رہا بیٹے کے بارے میں علم، یا ایسے ہی دوسرے اضافی حدود کا علم، تو اس میں کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے، ذات ابن کا، ذات اب کا، اور یہ دو علم ہوئے، اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے، یہ تیسرا علم دونوں سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ دونوں اس کی شرط ہیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں، جب تک کہ اولاً مضاف کا علم نہ ہوگا، ثانیاً کا بھی نہ ہوگا اس لیے یہ علوم متعدد ہوئے، جو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں۔ ایسا ہی جب اقول، اپنی ذات کو سائر انواع و اجناس کی طرف بحیثیت مبدأ مضاف جانے تو اس امر کا محتاج ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے، اور اجناس کی اکائیوں کو جانے، اور ان کی طرف من حیث المبدأ اپنی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا قابل فہم نہ ہوگا۔

رہا ان کا یہ قول کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا عالم ہونا اسی علم سے بنفسہ جانا جائے گا، لہذا معلوم تو متعدد ہوگا، مگر علم واحد ہوگا، صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا عالم ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا (اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے) و ہلم جبراً، اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف منتہی ہوگا جس سے وہ غافل ہے، اور اس کو نہیں جانتا، اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کا سلسلہ غیر متناہی چلنے لگتا ہے، بلکہ وہ ایسے علم پر منقطع ہو جاتا ہے جو اس کے معلوم سے متعلق ہے، وہ وجود علم سے غافل ہے نہ کہ وجود معلوم سے، جیسے کوئی شخص سیاحی کو جانے اور علم کی

اس حالت میں اس کا ذہن شے معلوم میں متفرق رہے، وہ معلوم ہے سیاہی، اور وہ اس کے سیاہی بن کے علم سے غافل ہے اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، اگر توجہ کرے تو پھر دوسرے علم کا محتاج ہوگا، اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

اب ان کا قول کہ یہی الزام تمہارے اصول سے معلومات باری پر بھی وارد ہوتا ہے کیوں کہ وہ غیر متناہی ہیں، اور علم تمہارے پاس واحد ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کتاب میں کسی قسم کی تعمیری یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دیتے ہیں ہم یہاں تو محض سلبی اور انہدامی قسم کی بحث میں مصروف ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے کسی خاص فرقہ پر الزام نہیں لگا رہے ہیں اور جو الزام کہ ہم عمومی طور پر لگاتے ہیں تو تم کو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں، مگر جب روئے سخن خاص تمہارے ہی طرف ہوتا تو تمہیں جواب دینا چاہئے۔

ہم کہتے ہیں کہ نہیں، ہمیں تو صرف تمہیں اس بات سے عاجز ثابت کر دکھانا ہے کہ تم براہین قطعیہ سے حقایق امور کو جان سکتے ہو، اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو جائے تو یہ جاننا چاہیے کہ بعض لوگ ایسے ہی ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ امور الہیہ کے حقایق کا عقلی کدوکاوش سے علم نہیں ہو سکتا، بلکہ عقل بشری ان کی دریافت سے قاصر ہے۔ اسی لیے صاحب شریعت صلوات اللہ علیہ التسلیم نے فرمایا ہے ”تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِكُمْ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ“ مخلوق خدا کی ماہیت میں غور کرو، خدا کی ماہیت

میں غور نہ کرو، تم ان لوگوں کی کس طرح تردید کر سکتے ہو جو رسول اللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی سچائی کے بہ دلیل معجزہ معتقد ہیں، اور جس نے رسول بھیجا ہے اس پر کسی عقلی حکم کے لگانے سے احتراز کرتے ہیں، جو صفات باری میں عقلی نظر سے غور و فکر سے اجتناب کرتے ہیں، جو صفات الہیہ کے بارے میں صاحب شریعت کے بیانات کی تصدیق کرتے ہیں، ان کے فرمودہ نکات کو تسلیم کرتے ہیں، جو اس ذات واجب کے عالم، مرید، قادر، حی وغیرہ ہونے کا برابر اعتراف کرتے ہیں، بغیر اس کج بحثی کے کہ ان صفات کا حامل وہ کیسے ہے اور کیا ہے، کیونکہ وہ خوب سمجھتے ہیں کہ وہ ذات برتر از قیاس و خیال و گمان

وہم ہے اور یہاں اگر عقل کے پر جانے لگتے ہیں۔

ذہن میں جو گھس گیا لا انتہا کیوں کر ہوا

جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ حس کیوں کر ہوا (اگر اللہ آبادی)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ ہم حقایق کو دیکھ سکتے ہیں اور عقل سے ثابت کرتے ہیں بناؤ تو وہ کون سی حجت ہے جو ٹوٹ نہیں جاتی اور کون سی دلیل ہے جو حقیقت کا ادعا کر لیتی ہے اور ریاضی کے ضابطوں کی طرح ناقابل شکست ہوتی ہے؟ اگر کہا جائے کہ یہ اشکال ابن سینا پر وارد ہوتا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ خدا اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، حالانکہ دوسرے محققین فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے اس مذہب کی رسوائی کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ بہت سے نامور متاخرین اس کی ہر جہتی تائید سے انکار کر گئے، کیونکہ اس قسم کے مسائل کی برکات کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتا، مثلاً مذکورہ بالا دعویٰ ہی کو دیکھو، جو معلومات کو علت پر افضلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسان بہر حال ہر ذی شعور اپنے کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، مگر خدا ہے کہ سوائے اپنی ذات کے کسی کو بھی نہیں جانتا، فرشتے تو فرشتے ہیں، وہ تو معمولی آدمیوں سے بلکہ جانوروں سے بھی گیا گزرا ہو گیا، ظلم تو ایک شریف ترین چیز ہے، اس کا نقصان تو بہت بڑا نقصان ہے (پھر خدا میں یہ نقصان کیسے؟) پھر تم تو یہ بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہے اور محنت بھی، کیونکہ اس کے لیے بہادری ہے، اور جمال اتم، تو بھلا بتاؤ کہ وجود بسیط کا کون سا جمال ہے جس کی نہ ماہیت ہے نہ حقیقت اُسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گزرا رہی ہے، اور اُس سے کیا لازم آ رہا ہے، اور اُس سے کیا آلا بلا صادر ہو رہا ہے، اور کب ہو رہا ہے؟ اس سے بڑھ کر ذات باری تعالیٰ میں کون سا نقصان تصور کیا جاسکتا ہے؟ تمام عقلاء کو اس جماعت پر تعجب ہوتا ہے جس کو محققات میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ رب الارباب، مسبب الاسباب کو

قلعاً علم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، نقاب اس میں اور ایک بے جاں وشم میں کیا فرق ہوگا؟ ”اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً“ (ترجمہ: اللہ تعالیٰ ظالموں کے اقوال سے اعلیٰ تر ہے) سمجھئے کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے، مگر دانش کچھ جہی نہیں جانتی، کھلی سا کمال ہے اپنے آپ کو جس میں جب دوسرے کے احوال کا علم نہ ہو، یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری نتیجے سے مستفی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس رسائی کے کثرت کے الزام سے بھی تم بڑی نہیں ہو سکتے، وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا علم ذات اس کا عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہو گئی، اگر کہو کہ عین ذات ہے تو پھر تمھارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، اور یہ حماقت ہے، کیوں کہ انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں سمجھ میں آتا ہے جبکہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو، پھر جب اس کی غفلت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے، تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور ذات اس کی ذات کا غیر ہے۔

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے خالی ہوتا ہے پھر وہ علم اس پر طاری ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا غیر ہی ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ غیریت طریاں اور مقارنت سے نہیں پہچانی جاتی، کیونکہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عین شے ہی شے پر طاری ہو جائے، اور غیر شے جب کسی شے سے مقارن ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی، اور اس کے غیر ہونے کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اول ہمیشہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے، یہ اس بات کی دلیل نہیں، کہ اس کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، حالانکہ وہم میں دو چیزوں کے تحلیل کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، ایک تو ذات، دوسرے طریاں شعور، طریاں کا عین ذات ہونا وہم میں مقصود نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے، اس لیے ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ

اس کی ذات پھر علم ذات، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بیان میں بھی حماقت عیاں ہے کیونکہ علم ایسی صفت یا ایسا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے، پھر یہ کہنا کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے یہ کہنے کے مرادف ہے کہ وہی قدرت و ارادہ ہے اور وہی قائم بنفسہ ہے، نیز ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سیاہی یا سفیدی کے بارے میں کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے، یا کثیت و تریب و تکلیف کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قائم بنفسہ ہیں، یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں، پس جس اصول پر یہ محال سمجھا جاتا ہے کہ صفات اجسام، بتیز جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں، اسی طرح بھی محال سمجھا جائے گا کہ صفت علم و حیات و قدرت و ارادہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں، البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں، لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوئی اور اس کی حیات کہلائے گی، ایسا ہی دوسری صفات، پس اس طرح وہ اول سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت و ماہیت کو سلب کرنے پر ہی اکتفا نہیں کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں، اور اس کو محض عرض و صفات ہی میں نہ تحلیل کر دیں جن کا قیام بنفسہ ممکن نہیں۔

آئندہ ایک الگ مسئلے کے سلسلے میں ہم یہ بھی بتلائیں گے کہ فلسفی اللہ تعالیٰ کے عالم بنفسہ اور عالم بغیرہ ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے، انشاء اللہ تعالیٰ۔



مسئلہ (۷)
فلسفیوں کے قول کے ابطال میں اول یہ کہیں کہ اس کا غیر
اس کے ساتھ جنس میں شرکت اور علیٰ حد پر جنس کا اولیٰ طلاق نہیں ہو سکتا

فلسفی اس امر پر متفق ہیں اور اسی پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرتے ہیں کہ جب اول کسی شے سے جنسی مشارکت نہیں رکھتا تو پھر کوئی شے فصل کی حیثیت سے بھی اس سے منفصل نہیں ہو سکتی، لہذا اس کی کوئی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے، اور جو ان سے مرکب نہ ہو تو اس کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ ترکیب کی ایک نوع ہے، اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہو جو ہر ہونے، اور غیر کے لیے علت ہونے میں محلول اول کا مساوی ہوتا ہے، مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ محلول اول سے متماثر ہوتا ہے، تو یہ مشارکت فی الجنس نہیں کہانی جا سکتی، بلکہ وہ لازم عام میں مشارکت ہوگی، اور جیسا کہ منطق سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور لازم میں فی الحقیقت فرق ہے، گو وہ دونوں عموم میں مغترق نہ ہوں، کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے جو ”ماہو“ (وہ کیا ہے) کے جواب میں عام طور پر بتلائی جاتی ہے، اور شے محدود کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے، اور اس کی ذات کی مقوم (یعنی قائم کرنے والی) ہوتی ہے، جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا ماہیت انسان میں داخل ہے (یعنی زندہ رہنا)، لہذا وہ جنس ہوگا، اور اس کا مولود و مخلوق ہونا اس کے لیے لازم ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ہے، اگرچہ کہ لازم عام ہے، یہ بات منطق کے ان معلومات میں سے ہے جن میں شک نہیں کیا جاتا۔

نیز یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ وجود اشیا کی ماہیتوں میں کبھی داخل نہیں ہوتا۔

بلکہ وہ ماہیت کی طرف دو طرح سے مضاف ہوتا ہے، یا تو لازم غیر مفارق کی حیثیت سے جیسے آسمان، یا وارڈ کی حیثیت سے، جیسے کہ ان اشیاء کا وجود جن کی زلمے میں ابتدا ہوتی ہے۔ لہذا وجود میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی۔

یہی دوسری تمام عقول کی طرح اس کی مشارکت اپنے غیر کی علت ہونے میں تو وہ اضافت لازم میں مشارکت ہوگی، اور ماہیت میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ مبادیات

اور وجود میں سے ایک بھی ذات کا مقوم نہیں، بلکہ وہ دو قول ذات کے لازم ہیں، بعد اس کے کہ وہ ذات کو اس کے اجزائے ماہیت سے توام ویں، اس میں مشارکت محض لازم عام میں مشارکت ہوگی، جس کا نوم ذات کا تابع ہوتا ہے، وہ جنس میں مشارکت نہیں، اسی لیے اشیاء کی تعریف صرف مقومات ہی سے کی جاتی ہے، اگر لازم کے ساتھ ان کی تعریف کی جائے تو یہ رسوا ہوگا، تمیز کے لیے، نہ کہ حقیقت شے کی تصویر کے لیے،

لہذا مثلث کی یہ تعریف نہیں کی جائے گی کہ وہ ایسی شکل ہے جس کے دو زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازم عام ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ ایسی شکل ہوتی ہے جو تین اضلاع سے محیط ہوتی ہے، یہی حال اس کے جوہر ہونے میں مشارکت کا ہے، کیوں کہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ موجود ہے

موضوع میں نہیں ہے، اور موجود جنس نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کی طرف امر سلبی کو مضاف کیا جاتا ہے، اور وہ امر سلبی یہ ہے کہ ”وہ موضوع میں نہیں ہے“ لہذا جنس مقوم نہ ہوگی، بلکہ اگر اس کی طرف اس کے اعلیٰ کو مضاف کیا جائے اور کہا جاوے کہ ”موضوع میں موجود ہے“ تو عرض میں جنس نہ ہوگی، اور یہ بات اس لیے کہ جو جوہر کو اس تعریف سے معترف کرتا ہے، جو اس کے لیے رسم کی طرح ہے، یعنی یہ کہ وہ موجود ہے،

موضوع میں نہیں ہے، تو اس کا وجود ہونا ہی معترف نہ ہوگا، بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ موضوع میں ہو سکتا ہے یا موضوع میں نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمارے قول کے معنی رسم جوہر میں یہ ہیں کہ وہ موجود موضوع میں نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حقیقت ہے، جب موجود ہو تو موضوع میں تو موجود نہ ہوگا، اور ہم اس سے یہ مراد تو نہیں لیتے کہ

تعریف کے وقت وہ موجود بالفعل ہے، تو اس میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی، بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت ہی مشارکت فی الجنس کہلاتی ہے جو اس کے بعد فصل سے مباہنت کی محتاج ہوتی ہے اور اول کے لیے تو کوئی ماہیت نہیں ہے سوائے وجود واجب کے، پس وجود واجب ہی طبیعت حقیقیہ ہے، اور فی نفسہ ماہیت ہے، جو اسی کے لیے ہوتی ہے، اس کے غیر کے لیے نہیں ہوتی، اور جبکہ وجوب وجود اس کے سوا کسی کے لیے نہ ہوگا تو اس کے غیر کی اس کے ساتھ مشارکت نہ ہوگی، لہذا چونکہ وہ اس سے بفصل نوعی منفصل نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے تو کوئی چیز نہیں ہوتی۔

یہ ہے ان کے مذہب کی تفہیم۔

اور اس پر دو صورتوں سے تشریح کی جاتی ہے، ایک ہے مطالبہ، دوسرا ابطال۔ مطالبہ یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے مذہب کا خلاصہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ اول کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ نے کس طرح جانا، حتیٰ کہ آپ نے اس اثبت کی نفی کی بنیاد رکھی ہے۔ آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ ”دوسرے کے لیے چاہئے کہ ایک شے میں اول سے مشارکت کرے اور ایک شے میں مباہنت ہو“ اور جو چیز کے اس میں اس سے مشارکت کرتی ہے اور جو چیز کہ اس سے مباہنت ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی، اور مرکب محال ہے۔

لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم نے کیسے جانا، اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جو نفی صفات کے استدلال میں تم نے پیش کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزاء سے مجتمع ہوتا ہے، اگر کسی چیز یا کل کا وجود دوسرے سے مستقل ہو کہ صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا۔ اور اگر اجزاء کا وجود کل سے مستقل ہو کہ صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود اجزاء کے بغیر صحیح ہو سکتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک معلول کا محتاج ہوگا اور اس دلیل پر ہم نے صفات کی بحث میں غور کیا ہے، اور بتلادیا ہے کہ قطعاً سلسل

علل میں یہ محال نہیں ہے، اور دلیل سوائے قطع تسلسل کے کسی طسرف رہنمائی نہیں کر سکتی۔

رہی وہ عظیم اشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے لزوم کو تم نے اختراع کیلئے ہے، تو اس پر کسی دلیل سے رہنمائی نہیں ہو سکتی، اگر وہ واجب کا وصف وہی ہے جو تم بتلائے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہذا وہ اپنے قوام میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا، تو اس وقت اثبات واجب الوجود پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ صرف قطع تسلسل پر دلیل ہے، اس پر ہم نے صفات کے بحث میں حرج کر دی ہے۔ پس شے کی تقسیم، جنس و فصل میں موصوف کی تقسیم کی طرح نہیں، جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے، کیونکہ صفت غیر ذات ہے، اور ذات غیر صفت ہے، اور نوع میں کل و جز غیر جنس نہیں ہوتی، جب کبھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں تو گویا جنس اور افراد جنس کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً ہم کہیں ”انسان“ تو گویا ہم ایک حیوان کا ذکر کر رہے ہیں جس پر نطق کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ کیا انسانیت حیوانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا انسانیت خود انسانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے جبکہ اس کی طرف کسی دوسری چیز کو ضم کیا جائے تو یہ نسبت صفت و موصوف کی کثرت سے اور زیادہ بعید ہے۔

سوال یہ ہے کہ کس بنیاد پر سلسلہ معلولات کو دو ہی علتوں پر ختم کر دینا محال سمجھا جاتا ہے؟ ان میں سے ایک تو علت الافلاک ہے دوسری علت عناصر، یا یہ کہ ایک علت عقول ہے دوسری علت اجسام، حالانکہ دونوں کے مابین مباہنیت مغالطہ فی المعنی موجود ہے، جیسا کہ سرخی اور گرمی کے مابین محمل واحد میں بھی موجود ہے، کیونکہ دونوں مقاباں فی المعنی ہیں، بنیر اس کے کہ ہم سرخی میں ترکیب جنسی اور فصلی فرض کریں، اور اس کو قابل الفضال قرار دیں۔ اگر اس میں کثرت ہوتی ہے تو یہ نوع کثرت و وحدت ذات سے مانع نہیں ہوتی۔ پس کس بنا پر تم اس کو علل میں محال سمجھتے ہو؟ اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ دو صانع عالم کے امکان کی نفی نہ

دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔
 اور اگر کہا جائے کہ وہ اس طرح محال سمجھا جاتا ہے کہ اگر دونوں ذاتوں کے مابین
 کو وجوب وجود میں مشروط کر دیا جائے تو لازم ہوگا کہ وہ ہر واجب الوجود کے لیے پائی
 جائے، اس طرح دونوں متبائن نہیں ہوں گے، اگر اسے مشروط نہ کیا جائے اور نہ کوئی
 دوسری چیز مشروط کی جائے تو جو بھی وجوب وجود میں غیر مشروط ہو، اس کا وجود اس
 مستثنی ہوگا اور وجوب وجود بغیر اس کے پورا نہ ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بعینہ وہی بات ہے جس کا تم نے صفات میں ذکر کر دیا ہے، اور
 ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اس ساری بحث میں تلبیس کا مبداء لفظ واجب الوجود ہے،
 اس لیے اس کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت
 کرتی ہے اگر اس سے مراد ”ایسا موجود نہ لیا جائے جس کے لیے فاعل قدیم نہیں ہے“
 اگر اس سے مراد یہی ہے تو لفظ واجب الوجود کو ترک کر دینا چاہئے، اور تمہیں ثابت کر لینا
 چاہئے کہ ”وہ موجود جس کی علت بھی نہ ہو اور فاعل بھی نہ ہو“ اس میں تعدد و تباہی
 سمجھا جائے گا، اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ آیا واجب الوجود کا بغیر کسی علت کے ہونا مشروط ہے
 اس چیز سے جو دو واجب الوجود ہستیوں میں مشترک سمجھی جاتی ہے؟ یہ ایک اختلاف
 بات ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، جس چیز کی کوئی علت نہ ہو، اس کا ایسا
 ہونا کسی علت کا محتاج نہیں جس کی تلاش کی جائے، یہ تو ایسی ہی بات ہوگی جیسے کوئی
 کہے کہ سیاہی ہونا کیا کسی رنگ کے رنگ ہونے کی شرط ہے، اگر وہ شرط ہوتی ہے تو سچی
 کیسے رنگ ہو سکتی؟ تو یہ اس کا جواب نہ ہوگا کہ اس کی (یعنی رنگ کی) حقیقت میں تو
 دونوں میں سے ایک بھی مشروط نہیں ہے (یعنی عقلی طور پر رنگ ہونے کی حقیقت کے ثبوت
 میں) اور جہاں تک اس کے وجود کا تعلق ہے تو ان میں سے ہر ایک شرط ہو سکتی ہے،
 گو شرط واحد نہ سہی، یعنی فصل کے بغیر جنس کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح جو دو علتیں
 ثابت کرتا ہے اور ان دونوں سے تسلسل کو منقطع کرتا ہے، تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں

فصول کی وجہ متبائن ہیں، اور کوئی ایک فصل لامحالہ شرط ہوتی ہے لیکن سبیل تعیین نہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جانتے ہیں، کیونکہ اس کے لیے وجود مضاف الی الماہیت ہوتا ہے جو زائد علی الماہیت ہے، لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں، کیوں کہ اس کے لیے سوائے وجوب وجود کے کچھ نہیں، وہاں ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مضاف کیا جائے، جیسا کہ میاہی کا فصل یا سرخی کا فصل من حیث لون رنگ ہونے کے لیے مشروط نہیں، البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو علت سے حاصل ہوتا ہے مشروط ہوتے ہیں، اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو مشروط نہ ہونا چاہیے، کیونکہ وجود واجب اقل کے لیے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا، رنگ کی طرف وجود مضاف کی طرح نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تخلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایسی حقیقت ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے، اس کی توضیح ہم آئندہ مسئلے میں کریں گے کہ یہ دعویٰ کہ واجب الوجود بلا ماہیت، خارج عن العقول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ لوگ نفی تنہی کی بنیاد ترکیب جنسی و فصلی پر رکھتے ہیں، پھر اس کی بنیاد نفی ماہیت ماوراء وجود پر قائم کرتے ہیں، پس جب ہم آخر الذکر کو جو کہ اساس الاساس ہے باطل کر دیتے ہیں تو ان کے دعووں کی پوری غارت منہدم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی قوت محض نمایشی ہے۔

الزام کا مسلک دوم :- ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود جو ہریت و منہدبت جنس نہیں کیونکہ وہ جواب ماہود (وہ کیا ہے) میں پیش نہیں کئے جاتے تو تمہارے پاس اولیٰ خدا عقل مجرد ہے، دوسری تمام عقول کی طرح، وجود وجود کے ثانوی مبادی ہیں جن کو وہ ملائکہ بھی کہتے ہیں، یعنی علت اول کے معلولات، اور عقل مجرد عن المادہ ہیں، پس اسی حقیقت میں خدا اور اس کا معلول اول شامل ہوگا، کیونکہ معلول اول بھی بسیط ہوتا ہے جس کی ذات میں ترکیب نہیں ہوتی، سوائے بحیثیت لازم کے، لہذا دونوں اس بات میں متساوی ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقل مجرد عن المادہ ہے، اود یہ ایک حقیقت جنسیہ ہے، کیونکہ ذات کے لیے عقلیت مجردہ لازم میں سے نہیں، بلکہ وہ ماہیت ہی ہے، اور یہی

ماہیت اول اور تمام عقول کے درمیان اشتراک ہے، اب اگر اول دوسری عقول سے کسی دوسری شے کی وجہ سے مباہن نہ ہو تو تم اثبیت کو بغیر باہمی مباہنت کے تصور کرتے ہو، اور اگر وہ مباہن ہو تو جو ماہیہ المباہنت ہو گا وہ عقل کے بابہ الاشتراک سے سوا ہو گا۔ اور اس میں مشارکت بحقیقت میں مشارکت ہوگی، کیونکہ اول اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اُس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے) اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد عن المادہ ہے، اور محلول اول یعنی عقل اول جس کو کہ خدا نے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے، اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو معلولات میں مختلف انواع کی ہوتی ہیں، اور ان کا اشتراک عقلیت میں ہے اور افتراق فصول کی وجہ سے ہے، اس طرح اول عقلیت میں ان سب سے مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو متبادل پہلو ہیں، یا تو وہ قاعدہ جو انہوں نے مقرر کیا ہے ٹوٹ جائے گا یا پھر انہیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقوم ذات اول نہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔

مسئلہ (۱۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود اول خدا ہے، یعنی وہ
وجود محض ہے، نہ ماہیت ہے حقیقت جس کی طرف وجود کی صفات
کی جاسکے، اس کے لیے وجود ایسا ہی واجب جیسا کہ اس غیر لیے ماہیت ہے

اس پر دو طریقوں سے جرح کی جائے گی۔

اول یہ مطالبہ دلیل کا: ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیسے جانا، ضرورت عقل
کی بنا پر یا طریق نظری سے؟ ضرورت عقل کی بنا پر تو نہیں ہو سکتا، لہذا تمہیں اس کے ثبوت
میں نظری دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اول کے لیے ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف مضاف
ہوگا، اور اس کا تاج و لازم ہوگا، اور تاج معلول ہوگا، لہذا وجود واجب معلول ہوگا
اور یہ بات متناقض ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ لفظ وجود واجب کے اطلاق میں تلبیس پائی جاتی ہے
ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے حقیقت یا ماہیت ہے، اور یہی حقیقت موجود ہے، یعنی معدوم
یا منفی نہیں ہے، اور وجود اس کی طرف مضاف ہے، اگر اس کا تاج و لازم نام رکھ سکتے
ہو تو الفاظ کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں، یہ جان لینے کے بعد کہ وجود کے لیے کوئی فاعل
نہیں ہے، بلکہ یہ وجود قدیم ہے، بغیر علت فاعلی کے، اگر تاج و معلول سے یہ مراد لینے ہو کہ
اس کے لیے علت فاعلی ہے تو ایسا تو نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کے سوائے کوئی اور چیز قرار
لی جائے تو وہ مسلم ہے، اور اس میں کوئی تضاد بھی نہیں، کیونکہ دلیل قطع تسلسل علی ہی
دلالت کرتی ہے، اور اس کا قطع حقیقت موجودہ اور ماہیت ثابتہ کے ذریعے ممکن ہے

سلب ماہیت کا محتاج نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت وجود کا سبب ہو جو ماہیت کے تاج ہونے کی وجہ سے اس کا معلول یا مفعول ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ ماہیت اشیائے حادثہ میں وجود کا سبب نہیں ہوتی، تو قدیم میں کیسے ہوگی؟ اگر وہ سبب سے اس کا فاعل مراد لیتے ہیں، اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی ایسی چیز جو ناگزیر ہے) تو ماہیت وجود کا سبب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے۔ البتہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسل علل ہے، مگر جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت دفع ہوگئی، باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں، ورنہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہونی چاہئے، مگر براہین جو فلاسفہ نے پیش کی ہیں وہ ساری تعلکات کی قسم ہی کے ہیں، جن کی بنیاد زیادہ تر (۱۱) لفظ واجب الوجود پر ہے جس سے وہ بعض تاج اخذ کرتے ہیں (۱۲) اور یہ تسلیم کر لیا گیا کہ دلیل ”واجب وجود“ پر انہی اوصاف کے ساتھ دلالت کرتی ہے، لیکن جیسا کہ بتلایا گیا، واقعہ یہ نہیں ہے۔

غرض یہ کہ فلسفیوں کی دلیل اس بارے میں نفی صفات اور نفی انقسام جنسی و ضلی کی دلیل ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے، بلکہ یہ اور زیادہ کمزور اور مبہم ہے، کیونکہ اس کثرت کا مرجع سوائے مجرد لفظ کے اور کچھ نہیں ہے، ورنہ عقلاً ماہیت احد موجودہ کے فرض کے لیے گنجائش باقی ہے، اگر وہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثرہ ہوگی، کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی محمرا ہے۔ کیونکہ موجود واحد ہر حال میں سمجھ میں آسکتا ہے، اور ہر موجود کے لیے حقیقت بھی ضروری ہے، وجود حقیقت وحدت کی نفی نہیں کرتا۔

دوسرا مسلک یہ ہم کہتے ہیں کہ وجود بلا ماہیت و حقیقت غیر معقول ہے، جیسا کہ ہم عدم مرسل کو نہیں سمجھ سکتے، سوائے اس کے ایسے موجود کی طرف اسے مضائقہ کیا جائے جس کا کہ وہ عدم ہو، پس ہم وجود مرسل کو غیر حقیقت معینہ کی طرف اضافت

نہیں سمجھ سکتے خصوصاً جب ہم ذات واحد کا تین کریں، کیونکہ واحد کیسے متحقق کیا جائے گا جو اپنے غیر سے بالمعنی متخیر ہو، اور اس کے لیے حقیقت بھی نہ ہو؟ اس لیے کہ نفی ماہیت ہی نفی حقیقت ہے، اور جب حقیقت موجود کی نفی کی جائے تو وجود بھی سمجھ میں نہیں آئے گا، گویا یہ ایسی بات ہوگی جیسے کہ کوئی کہے کہ ”وجود ہے اور موجود نہیں“ اور یہ متناقض ہوگا۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو مقول سمجھا جائے تو معلولات میں ایسا وجود جائز رکھنا پڑے گا جس کی حقیقت نہ ہو، اور وہ اول کے ساتھ ایسے وجود میں مشارکت رکھتا ہو جس کو نہ حقیقت ہو نہ ماہیت، اور اس بات میں اس سے متباہن ہوتا ہے کہ اس کے لیے علت ہوتی ہے، اور اول کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ اب معلولات میں ایسی شے کا تصور کیوں نہیں کیا جاسکتا؟ اس کے لیے سوائے اس کے کہ وہ فی نفسہ غیر مقول ہے اور کون سا سبب ہوگا؟ اور جو فی نفسہ غیر مقول ہو تو چونکہ اس کے علت کی نفی کی جاتی ہے، اس لیے وہ مقول نہیں ہو جاتا اور جو مقول ہوتا ہے، چونکہ اس کے لیے علت کو مقدر کیا جاتا ہے اس لیے وہ غیر مقول نہیں ہو جاتا۔

مقولیات میں فلسفیوں کی یہ انتہا پسندی، ظلمات کی عمیق وادیوں میں سرگردانی مناسبت ہوتی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ خدا کے خالص قصود تک ان کی پہنچ ہو گئی ہے، لیکن دراصل ان کی تحقیقات کی انتہا نفی مجرد پر ہوتی ہے، کیوں کہ نفی ماہیت نفی حقیقت ہے، نفی حقیقت کے بعد صرف لفظ وجود باقی رہ جاتا ہے، خالی از معنی جو ماہیت کی طرف مضاف نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے اور وہ ماہیت ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ واجب کے معنی سوائے نفی علت کے کچھ نہیں، اور وہ تو سلب محض ہے جس سے حقیقت ذات کا قوام نہیں ہو سکتا، اور نفی علت عن الحقیقت حقیقت کے لیے لازم ہے، لہذا حقیقت اپنی اس لحیف

میں قابل فہم ہونی چاہئے کہ اس کے لیے علت نہیں، اور نہ اس کے عدم کا
 تصور ہو سکتا ہے، کیوں کہ وجوب کے لیے اس کے سوائے کوئی معنی نہیں۔
 علاوہ ازیں، اگر وجوب کو وجود پر زیادہ کیا جائے تو کثرت پیدا ہو جاتی
 ہے اور اگر زیادہ نہ کیا جائے تو وہی ماہیت کیسے ہو سکتا ہے، وجود تو ماہیت
 نہیں۔ لہذا جو وجود کا عین نہیں وہ عین بھی نہیں ہو سکتا۔



مسئلہ (۹)

اسن بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز نہیں کہ

اول خدا کے لیے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اسی وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ جسم حادث ہے، اس حیثیت سے وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا، اور ہر حادث محدث کا محتاج ہونا ہے۔

مگر جب تم جسم کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لیے اول نہیں، باوجودیکہ وہ خالی از حوادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اول جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے وہ سورج ہو، یا فلک اقصیٰ ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کئی اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور قسمت معلومہ کے لحاظ سے بھی وہ صورت و ہیولی میں منقسم ہو سکتا ہے، اور ان اوصاف ہی میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لاحوالہ تختص ہوتا ہے، تاکہ

وہ دوسرے اجسام سے متمیز ہو سکے، ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام

میں مساوی ہوں گے، اور واجب الوجود تو ایک ہے، ان تمام وجوہ کی بنا پر

وہ قابل تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہماری رُوح خود ہمارے جسم

کی علت نہیں ہے اور مجرد نفس فلک اس کے وجود جسم کی تمھارے نزدیک

علت ہے، بلکہ دونوں ان کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں، اگر ان دونوں

کے وجود کو قدم تسلیم کیا جائے تو جائز ہوگا کہ ان کے لیے علت نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ رُوح و جسم کا اتفاق کس طرح وقوع پذیر ہوا؟

تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ وجود اول کا وقوع کیسے ہوا؟

یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جاسکتا ہے، اور جو ازل سے موجود ہے اس کے متعلق وقوع کا سوال نہیں ہو سکتا، نہ اس کی روح و جسم کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو عجب نہیں کہ صالح بھی وہی ہو۔ اگر کہا جائے کہ جسم بہ حقیقت جسم اپنے غیر کا خالق نہیں ہو سکتا اور روح متعلقہ جسم، وساطت جسم کے بغیر کام نہیں کر سکتی اور جسم (۱) اجسام کی تخلیق کے لیے روح کا واسطہ نہیں بن سکتا۔ (۲) اور نہ روح کی تخلیق ہی کے لیے (۳) اور نہ ایسی چیزوں کی تخلیق کے لیے جو اجسام سے موافقت نہیں کر سکتی۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کیوں نہیں جائز رکھا جاتا کہ ارواح ہی میں کوئی ایسی روح بھی ہو جو ایک ایسی خاصیت سے مختص ہو جو ان کاموں کے لیے تیار ہو کہ اجسام وغیرہ اجسام اس سے وجود پائیں۔ اس کا محال ہونا تو بضرورت معلوم نہیں ہو سکتا، اور نظری طور پر کوئی دلیل بھی اس پر نہیں قائم کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اجسام مرتبہ میں ایسے حالات کا مشاہدہ نہیں کرتے، لیکن عدم مشاہدہ تو کسی چیز کے محال ہونے پر دلیل نہیں، چنانچہ فلسفی موجود اول کی طرف ایسی ایسی چیزوں کی نسبت کرتے ہیں جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں کی جاسکتیں، لیکن جو چیزیں کہ اس کے غیر میں مشاہدہ نہیں کی گئیں اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود اول میں بھی محال ہیں یہی چیز روح اور جسم کے متعلق بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ فلک اقصیٰ یا سورج یا کوئی اور جسم فرض کرو جس کی کوئی مقدار ہو سکتی ہے، اور اس میں زیادتی و کمی جائز رکھی جاسکتی ہے، اب اس مقدار جائز سے اختصاص کسی مخصوص کا محتاج ہوگا، جو اس کی تخصیص کرے، لہذا جسم علت اولیٰ نہیں ہوگا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ پھر تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ ”یہ جسم ایسی مقدار ہوتا ہے جس پر نظام کل کے اعتبار سے اس کو رہنا لازم ہے، اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا کبھی جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کہ معلول اول سے

فلک اقصیٰ کا یہ مقدار مقررہ فیضان ہوتا ہے، اور تمام مقادیر معلول اولیٰ کی ذات کی نسبت کے لحاظ سے مساوی ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک کا تعین نظام کلی سے تعلق کی وجہ سے فلک اقصیٰ کے جسم کے طور پر ہوتا ہے، اس لیے جو مقدار کہ واقع ہو گئی وہی واجب ہے، اس کے برخلاف جائز نہیں۔ یہی توجیہ اس کے متعلق بھی کی جاسکے گی جو غیر معلول ہے۔ بلکہ اگر وہ معلول اول میں (جو ان کے نزدیک جرم فلک اقصیٰ کی علت ہے) تخصیص کے لیے ایک مبداء ثابت کریں، مثلاً ارادہ ایجاب کرے، تو بھی سوال منقطع نہ ہوگا کیونکہ پوچھا جائے گا اس مقدار کے بجائے یہ مقدار کیوں مقرر کی گئی، جیسا کہ وہ مسلمانوں سے ارادہ قدیم کی طرف اشیاء کی اضافت کے بارے میں سوال کرتے ہیں، اسی طرح ہم ان سے پوچھ سکتے ہیں کہ معلول اول نے اسی مقدار کے تعین کا کیوں ارادہ کیا؟ دہم ان پر اسی قسم کا الزامی اعتراض عائد کر چکے ہیں جب ہم نے جہت حرکت فلکیہ اور نقطہ قطب کے سلسلے میں بحث کی تھی (۱)

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ لوگ وقوع علت میں تمیز ناشی عن مثله کو جائز رکھنے پر مجبور ہیں، لہذا بغیر علت کے اس کو جائز رکھنا بھی علت کے ساتھ جائز رکھنے ہی کی طرح سمجھا جائے گا کیونکہ جیسے نفس شے کے بارے میں یہ سوال برابر ہوتا ہے گا، کہ اتنی مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ تو علت کی صورت میں بھی ایسا ہی سوال ہوگا کہ اپنے مثل سے اس مقدار کو خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ علت کی صورت میں اگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہو کہ یہ مقدار اپنے غیر کی مقدار کی طرح نہیں ہے، کیونکہ نظام (برخلاف دوسرے کے) اسی سے متعلق ہے تو نفس شے کے بارے میں بھی جو علت کی محتاج نہ ہو ایسا ہی جواب دیا جاسکتا ہے اور اس سے مفر نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار معین، جو وقوع میں آچکی ہے، اس مقدار کے مساوی ہو جو وقوع میں نہیں آئی تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ اپنے مثل سے اس کو کیسے امتیاز دیا گیا؟ (خصوصاً فلاسفہ کے اصول پر، کیونکہ وہ ارادہ و تمیز کا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لیے مثل نہ ہو تو جواز ثابت نہ ہوگا بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان کے خیال

میں علتِ قدیمہ واقع ہو گئی اسی طرح جسمِ دجس کو ہم نے ان کی تردید کی خاطر
 علتِ اولیٰ فرض کیا ہے (قدیم سے واقع ہو گیا)۔
 اس بحث میں جو شخص فلسفیوں سے مناظرہ کرتا ہے ان اعتراضات سے مدد
 لے سکتا ہے جو فلسفیوں نے ارادہ قدیمہ کے خلاف قائم کئے ہیں اور ان الزامی اعتراضات
 سے جو نقطہ قطب اور جہت حرکت فلکیہ کے خلاف ہم نے قائم کئے ہیں اس سے
 ظاہر ہوا کہ جو شخص حدودِ اجسام کا قائل نہ ہو وہ اس بات پر دلیل قائم نہیں
 کر سکتا کہ اول کے لیے جسم نہیں ہے۔



مسئلہ (۱۰)

اس بنا پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے غرض کہ بیان میں عالم کے صانع و نہایت

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر جسم حادث ہے، کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا تو اس کا یہ قول کہ جسم صانع و علت کا محتاج ہے سمجھ میں آتا ہے۔

مگر آپ کے مذہب میں دہریوں کے اس عقیدے کی کیوں گنجائش نہیں کہ عالم قدیم ہے، اس کی نہ کوئی علت ہے نہ صانع، علت تو حوادث کے لیے ہوتی ہے، اور جسم تو عالم میں نہ کبھی حادث ہوا ہے، اور نہ کبھی معدوم، حادث تو صورت و اعراض ہوتے ہیں۔

اجسام، یعنی آسمان، قدیم ہیں، عناصر اربعہ جو فلک قمر کا حاشیہ ہیں اور ان کے اجسام و مواد قدیم ہیں، البتہ امتزاجات و استحالات کی وجہ سے ان پر صورتوں کا تبدل ہوتا رہتا ہے، ہاں، انواع انسانیت، حیوانیت و نباتیت حادث ہوتی ہیں، اور ان حوادث کی علل حرکت دوریہ پر منتہی ہوتی ہیں، اور حرکت دوریہ قدیم ہے، اور اس کا مصدر نفس قدیم فلک ہے پس اس طرح نہ عالم کی علت کی ضرورت رہتی ہے، اور نہ اس کے اجسام کے لیے صانع کی، بلکہ وہ اسی حالت میں ہمیشہ سے ہے بلا علت، تو اب فلسفیوں کے اس قول کے کیا معنی رہ جاتے ہیں کہ اجسام کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور وہ قدیم ہیں مگر کہنا چاہا کہ جس چیز کی علت نہ ہو وہ واجب الوجود ہے اور ہم واجب الوجود کی صفات کا تو ذکر کر چکے ہیں، جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جسم واجب الوجود نہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ اس دعوے کا فساد تو ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اس کی دلیل تو سوائے قطع تسلسل کے کسی چیز کی طرف رہنمائی نہیں کرتی، اور دہریتہ نے تو ابتداء ہی میں یہ کہہ کر قطع تسلسل کر دیا ہے کہ اجسام کی کوئی علت نہیں، وہ گئے صورت و اعراض تو بعض کی علت بعض ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ پر منتہی ہوتے ہیں، اور جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ بعض حرکات دوریہ بعض کی

علت ہیں اور اسی پر ان کا قطع تسلسل ہو جاتا ہے۔ جو شخص ہمارے اس مذکورہ بیان کو غور سے پڑھے گا وہ قدم اجسام کے معتقدین کے بارے میں یہ مان لے گا کہ وہ ان کی علت کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔ یہ لوگ اصولاً دہریت کے قبول کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجسام یا تو واجب الوجود ہوں گے جو محال ہے، یا ممکن الوجود ہوں گے تو ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ”واجب الوجود“ اور ”ممكن الوجود“ کے الفاظ بے معنی ہیں اور فلسفیوں نے جو التباس پیدا کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی دو نقطوں میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہیے اور وہ ہے نفی علت یا اثبات علت۔ تو گویا وہ کہتے ہیں کہ ان اجسام کی علت ہوگی یا نہ ہوگی، دہری تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں تو فلسفیوں کو اس سے انکار کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر امکان سے بھی مراد لی جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہم اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں، اور وہ ممکن نہیں ہے، اور ان کا قول کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں، محض حکم ہے بلا دلیل۔

اور کہا جائے کہ جسم کے لیے اجزاء کے ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اور کل مجموعہ تو اجزا ہی سے قوام پاتا ہے، اور اجزاء کی تو علت نہیں نہ ان کے اجتماع کی، بلکہ وہ تو ایسے ہی بلا علت فاعلی قدیم سے چلتے آ رہے ہیں۔

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں، سوائے اس کے کہ وہی دلیل دہرائی جاتی ہے جو موجود اول سے نفی کثرت کا لزوم ثابت کرتی ہے۔ ہم نے اس کا ابطال کر دیا ہے۔ اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی اپنی حمایت میں موجود نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو حدوث عالم کا معتقد نہیں ہوتا اس کو صالح عالم کے لیے کوئی اصل دلیل نہیں مل سکتی۔

مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصود استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو منوع کلمی جانتا ہے

مسلمانوں کے پاس وجود منحصر ہے حادث اور قدیم پر اور قدیم توان کے پاس
سوائے ذات و صفات سبحانہ کے کچھ اور نہیں، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کے
ارادے ہی کے جہت سے حادث ہوا ہے۔ ان مقدمات سے خدا کے علم پر یقین ایک
ضروری نتیجے کے طور پر لازم آتا ہے، کیونکہ مراد (یعنی جس شے کا کہ ارادہ کیا گیا ہو) بالضرورت
مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) کو معلوم ہی ہونا چاہیے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس کو گل
کا علم ہے، کیونکہ گل اس کی مراد ہے، اور اسی کے ارادے سے حادث ہوا ہے، یعنی
کائنات کی کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو، جب یہ
ثابت ہو گیا کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے اس کا مرید اور عالم ہے، تو بالضرورت اس
کو حتیٰ یعنی ذی حیات بھی ہونا چاہیے، اور ہر حی جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی ذات
کو بھی جانتا ہے، اس طرح کائنات مسلمانوں کے نزدیک خدا کے علم کا معروض قرار
پاتی ہے۔ اس مسئلے کو مسلمانوں نے اسی طریق سے سمجھا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ
احداث عالم کا خدا ہی مرید ہے۔

البتہ تم چونکہ دعویٰ کرتے ہو کہ عالم قدیم ہے۔ خدا کے ارادے سے حادث
نہیں ہوا، تو تم کیسے جان سکتے ہو کہ وہ غیر ذات کو بھی جانتا ہے؟ اس پر کوئی دلیل
ہونی چاہیے۔

ابن سینا نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا
ہے اس کا خلاصہ دو بیانات میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

پہلا بیان :- اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں، اور ہر موجود جو مادے میں نہ ہو وہ عقل محض ہوگا، اور جو بھی عقل محض ہوگا، اس پر تمام معقولات کھلے ہوئے ہوں گے، کیوں کہ تمام اشیا کے ادراک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے ساتھ تعلق اور مشغولیت۔ آدمی کی رُوح تو تدبیر مادہ (یعنی بدن) میں مشغول ہے، جب اس کی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے، اور وہ شہوات جسمانیہ اور صفاتِ ردیہ (جو امور طبعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں) سے پاک و صاف ہو جاتا ہے تو اس پر سارے حقایق معقولات کا انکشاف ہو جاتا ہے، اور اسی لیے یہ بھی فیصلہ کیا جاتا ہے کہ ملائکہ، سارے معقولات کے شناسا ہوتے ہیں ان سے کوئی چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھی عقول مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس قول کے کہ ”اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں ہے“ معنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ وہ قائم بنفسہ ہے، بغیر کسی تحیز اور اختصاصِ جہت کے تو وہ مسلم ہیں۔

رہ گیا تمہارا یہ قول کہ وہ عقل مجردہ ہے تو عقل سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد وہ ہستی ہے جو تمام اشیا کو جانتی ہے تو وہی مطلوب ہے ہمارا بھی، اور یہی موضوع نزاع بھی ہے، مگر تم نے اس کو قیاسِ مطلوب کے مقدمات میں کیسے داخل کر لیا؟ اگر تم اس کے سوائے کسی اور چیز سے مراد لیتے ہو یعنی وہ جو اپنے آپ کو جانتی ہے (اس بیان سے تمہارے فلسفی بھائیوں کو تو اتفاق ہوگا، لیکن جس نتیجے تک تم پہنچنا چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے، وہ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا ادعا کیوں کیا؟ یہ کوئی ضروری صداقت بھی نہیں ہے، عرضِ ضحکہ ابن سبیا اس بارے میں تمام فلاسفہ سے الگ ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو تم ضرورتاً کیسے تسلیم کرتے ہو؟ اور اگر یہ نظری دلیل کا محتاج ہے تو پھر وہ دلیل کیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ عقل مجردہ اشیا کا علم رکھتی ہے، کیونکہ ادراکِ اشیا سے مانع

تو مادہ ہی ہوتا ہے، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے، مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف یہی مانع ہے، اور ان کے قیاس کو قیاس شرعی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے کہ اگر عقل مادے میں ہوگی تو اشیاء کا ادراک نہ کرے گی، لیکن مادے میں تو نہیں ہے، اس لیے اشیاء کا ادراک کرے گی، اور یہ استثناء نقیض مقدم ہے اور استثناء نقیض مقدم کا بالاتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا، وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہوگا، مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہوگا، اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کیونکہ بہت سی چیزیں انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا ہو سکتی ہیں۔ اور گھوڑے حیوان ہیں، ہاں ”استثناء نقیض مقدم“ ”نقیض تالی“ کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ منطوق میں وہ شرط کے نام سے مذکور ہے کہ وہ ”مقدم پر تالی“ کے انعکاس کا ثبوت ہے، اور یہ جبر کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہیں کہ ”اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے، لیکن سورج نکلا ہی نہیں ہے اس لیے دن موجود نہیں، کیونکہ دن کے وجود کے لیے سورج نکلنے کے سوا کوئی سبب نہیں ہے، اس طرح ایک دوسرے پر منعکس ہوگا، (اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العلم میں کی ہیں جو اس کتاب کے غمیمے کے طرے پر لکھی گئی ہے)۔

اگر کہا جائے کہ ہم نقاکس کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہ کہ مانع مادے میں محصور ہے لہذا اس کے سوا جو ہوگا وہ مانع نہ ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض محکم ہے اس پر دلیل کیا؟ دوسرا بیان :- ابن سینا کا قول ہے کہ اگرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اول احداث عالم کا ارادہ کرنے والا ہے، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ کل کا حدوث، محدث زمانی ہے، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے، اور اسی سے موجود ہوا ہے، اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صفت فاعلی سے کبھی محروم نہ رہا، ہمیشہ فاعل رہا، اس کے سوا دوسروں سے ہیں کوئی اختلاف نہیں، اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے دنیا کا عالم خدا کا فعل ہے، اس میں مطلقاً کہیں اختلاف نہیں۔ چونکہ فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق واجب ہے۔

ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے، اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔
جواب اس کا دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں:-

۱۔ ارادی، جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

۲۔ اور طبعی، جیسے سورج کا فعل، روشنی دینا، آگ کا فعل گرم کرنا، پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا وغیرہ۔ فعل کی حیثیت سے علم کو ارادی افعال ہی میں شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ انسان میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کو فعل طبعی تو نہیں کہا جاتا۔

اور مختار سے نزدیک پیدایش عالم کا فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبعی و اضطراری فعل ہے جو لازم عن الذات ہے، وہ ارادی و اختیاری فعل تو نہیں، بلکہ کل اس کی ذات کے لیے ایسا ہی لازم ہے، جیسا کہ سورج کے لیے نور، اور جس طرح کہ سورج کو اپنے آپ سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں، اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے کی قدرت ہے، اسی طرح اول کا اپنے افعال سے الگ ہونا بھی ممکن نہیں۔ تعالیٰ عن قولہم علواً کبیراً (خدا اے تعالیٰ ان کے خرافات سے بلند تر ہے) تو اس طریقہ پر اگر تخلیق کائنات خدا کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کل کا اس کی ذات سے صادر ہونا، کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے، پس نظامِ کلی کا متشل ہی فیضانِ کلی کا سبب ہے۔ اگر اس کو کل کا علم نہ ہوتا، تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات سورج سے نور کے اشعاع کے متعلق صحیح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے ایسی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبعی اور اضطراری ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو، بتلایے کہ اس مذہب میں کون سی محال بات ہے جب تم بھی نفی ارادے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہو؟ اور جیسا کہ سورج علم نور کے ساتھ لزوم نور کے لیے مشروط نہیں ہو سکتا، بلکہ نور نورِ قوتاً اس کا نالاج ہوتا ہے تو ایسی ہی بات اول میں فرض کرنی چاہئے، اور اس سے کوئی

امرا باخ نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ اگر فلسفیوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فاعل سے شے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا مقتضی ہوتا ہے، تو ان کے پاس تو اللہ کا فعل واحد ہے، اور وہ ہے معلول اول جو ایک عقل بسیط ہے، تو چاہئے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کا عالم نہ ہو، اور معلول اول بھی صرف اسی چیز کا عالم ہوگا جو اس سے صادر ہوئی، اور نقل تو اللہ سے ایک ہی دفعہ موجود نہیں ہوا، بلکہ یہ وساطت و توالی و لزوم صادر ہوا ہے، اور جو چیز کہ اس کے صادر سے صدور پذیر ہوئی ہے کیا ضروری ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے پتھر کی حرکت ایک بہاؤ پر سے بعض وقت ارادی تحریک سے بھی ہو سکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم گردانتی ہے، حالانکہ اس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے اس کے علم کو لازم نہیں گردانتی، جیسے کچھ ٹوٹ گیا، یا پھوٹ گیا، یا کسی کے سر پر گر گیا، ان سب کا معلوم کرنا پتھر لٹھکانے والے کے لیے ضروری نہیں، بہر حال یہ بھی ایسی بات ہے جس کا جواب فلسفیوں کے ہاں کچھ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، تو یہ بہت بری بات ہوگی، اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اول کو بھی جانتا ہے، اور غیر کو بھی جانتا ہے، تو شرف علم میں یہ اول سے بڑھ جائے گا، حالانکہ معلول علت سے اشرف نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ قباحت نفی ارادہ اور نفی حدوث عالم کی فلسفیانہ تجویز کا لازمی نتیجہ ہے، اور دوسرے فلسفیوں کی طرح آپ بھی اس کا ارتکاب کریں یا اس عقیدے سے دست بردار ہوں اور اعتراف کریں کہ عالم حادث بالارادہ ہوتا ہے، نیز ابن سینا سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں کہ علم زیادتی شرف کا سبب نہیں، کیوں کہ علم کی طرف اس کا غیر اس لیے محتاج ہوتا ہے کہ اس سے

کمال کا استفادہ کرے، اور انسان کو معقولات کے علم میں شرف ملا ہے تاکہ دنیا و آخرت میں ستارج و عواقب کے مصلحتوں پر وقوف پاسکے، تو یہ بات اس کی ذات مظلمہ ناقصہ کی تلافی کے لیے ہے، دوسری مخلوقات کا بھی یہی حال ہے۔

دہی ذات سبحانہ تعالیٰ تو تکمیل و تلافی کی ضرورت سے مستغنی ہے، بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم کی وجہ سے اس کی ذات کامل ہو سکتی ہے تو گویا یہ اس کی ذات میں نقص کو تسلیم کرنا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے اس کی صفت سمح و بصیر کے بارے میں بھی کہی ہے اور جزئیات داخلہ تحت زمانہ کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام فلسفوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدائے تعالیٰ اس سے منزہ ہے، کیونکہ متغیرات جو تحت زمانہ داخل ہیں دوئم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو ہر جگہ دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ان کا علم اول کو نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر ہوتی ہے۔ اول سے اس چیز کو سلب کر لینے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ کمال ہے، نقصان تو حواس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں نقصان نہ ہوتا تو وہ حواس کا محتاج نہ ہوتا کہ ان سے دفع ضرر کر سکے۔

اور اسی طرح حوادث جزئیہ کے علم کو بھی تم نقصان سمجھتے ہو۔ ہم تمام حوادث کے عالم ہیں، ہماری محسوسات کا ادراک کر سکتے ہیں، اور اول جزئیات میں سے کچھ نہیں جانتا، نہ محسوسات میں سے کچھ جانتا ہے، اور یہ کوئی نقصان نہیں، لہذا کلیات عقلیہ کا علم بھی جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے غیر کو ہو، اس کو نہ ہو، اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔ اس مشکل سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل نہیں دے سکتے کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے

مسلمان چونکہ حدوث عالم با ارادہ الہی کے قائل ہیں، اس لیے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں، پھر ارادہ و علم سے حیات پر، پھر حیات سے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے، اور وہ تو ذی حیات ہی ہے، لہذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، یہی طریقہ استدلال معقول اور مضبوط ہے۔ مگر تم ارادہ اور فعل احداث کی نفی کر چکے ہو اور سمجھتے ہو کہ جو کچھ اس سے صاف ہوتا ہے وہ برسیل ضرورت و طبع لازمی طور پر صادر ہوتا ہے، تو یہ بات کیوں بعید از قیاس سمجھی جائے، کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف معلول اول کا وجود ہوتا ہے، پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آتا ہے، اور اسی طرح ترتیب موجودات کی آخری حد تک، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا۔ جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے، سورج سے روشنی تو پھیلتی ہے، مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو، جیسا کہ ان کو غیر کا بھی علم نہیں ہے، بلکہ جو اپنی ذات کو جانے لگا تو اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے لگا، اور غیر کو بھی جانے لگا، حالانکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے، چہرہ وہ غیر کو نہ جانے لگا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا۔ اگر کہا جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے تو وہ مردہ ہے، تو اول مردے کے مانند کیسے ہوگا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول کی بنا پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے، کھلا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادہ و قدرت و اختیار سے کام نہیں کر سکتا، نہ سن سکتا نہ دیکھ سکتا

تو وہ مُردہ ہی ہے، اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مُردہ ہے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اول ان تمام صفات سے خالی ہے، تو اس کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جانے پھر اگر وہ اپنے اس قول کی طرف لوٹ آئیں کہ جو مادے سے بری ہوتا ہے تو بذاتہ عقل ہوتا ہے، لہذا اپنے آپ کو جانتا ہے، تو ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ یہ حکم منحصر ہے، اس پر کوئی دلیل۔ اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ موجودہ دو قسم کا ہوتا ہے، زندہ اور مُردہ، اور زندہ مُردے سے زیادہ اولیٰ و اشرف ہوگا، لہذا اول کو بھی زندہ ہونا چاہیے، کیونکہ وہی اولیٰ و اشرف ہے، اور ہر زندہ اپنی ذات کو جانتا ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ اس کے مخلوقات تو ذی حیات ہوں اور وہ ذی حیات نہ ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہ سبھی حکمتیں ہیں۔ یہ کیوں محال سمجھا گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ وجود صادر ہوا جو بہ وسائل کثیرہ یا بغیر وسیلہ اپنے آپ کو جان سکتا ہو، اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہی ہے کہ معلول علت سے اشرف ہو جائے گا تو معلول کا علت سے اشرف ہونا محال کیوں ہوا، پھر تم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اول کا اشرف اس میں ہے کہ وجود کل اس کی ذات کے تابع ہے نہ کہ اس کے علم میں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا غیر، اپنی ذات کے سوا اشیاء کو بھی جانتا ہے، اور دیکھتا بھی ہے اور سُنتا بھی ہے، اور وہ دیکھتا ہے نہ سُنتا ہے۔ اگر اس کا یہ جواب دو کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے، ایک بینا، دوسرا اندھا، ایک دوسرا جاہل، تو بینا اشرف ہوگا، لہذا اول کو بینا اور اشیاء کا عالم ہی ہونا چاہیے، لیکن تم تو اس چیز کا انکار کر دو گے کہ بینائی اور علم بالاشیاء میں تو کوئی خاص تفرق نہیں، بلکہ اشرف تو علم و بینائی سے استغناء میں ہے، اور ایسی صفت کے حامل ہونے میں ہے جس سے ایسے کل کا وجود صادر ہوتا ہو، جس میں علماء بھی ہوں

صاحب بصارت بھی۔ اس طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ ذوات معرفت کے مبداء ہونے میں شرف ہے، اور یہ شرف خاص اول ہی کو سزاوار ہے! اس طرح فلسفی ضرورتاً ذات اول سے علم کی نفی کرنے پر بھی مجبور ہیں، کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور ارادے کی دلیل سوائے حدود عالم کے کچھ نہیں ہو سکتی، اگر حدود عالم کی بحث میں کوئی فساد ہو تو باقی ساری بحث میں بھی فساد ہوگا۔ یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل نظری کی بدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ صفات الہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے تسلسلے میں فلسفی جو کچھ بھی کہتے ہیں، اس کے لیے ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں ہے، سوائے تخمینات و ظنون کے، اور ظنیات پر تو اباب بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔

مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا

مذکورہ بالا بیان پر بھی فلسفی متفق ہیں، ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہوں گے، اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے۔ اور یہ ابن سینا کا مذہب ہے، ان کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیا کا علم بنوع کلی رکھتا ہے، جو سخت زمانہ داخل نہیں، یعنی ماضی و مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا، اس کے باوجود ابن سینا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان وزمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ وہ جزئیات کا بنوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھ لیا جانا ضروری ہے، پھر اس پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس کی توجہ ایک مثال سے کی جاسکتی ہے۔ مثلاً سورج ہے، اس کو کہیں لگتا ہے، (بعد اس کے کہ اس کو کہیں نہ تھا) پھر کہیں چھوٹ جاتا ہے۔ اس طرح یہ بین حالتوں سے گزرتا ہے۔

درا ایک وہ حالت ہے، جب کہیں نہ تھا، لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی، یہی کہا جاسکتا تھا کہ کہیں ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں کہیں لگا یعنی کہا جاسکتا ہے کہ کہیں ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا، لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا، یعنی یہ کہ وہ "تھا"۔

ہم کو ان تین حالتوں کے مقابل تین معلومات حاصل ہوتے ہیں۔

اُدہ ہم جانتے ہیں کہ گہن معدوم ہے، مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔
ب:- ہم جانتے ہیں کہ وہ اب ہوتا ہے۔

ج:- ہم جانتے ہیں کہ گہن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے۔
اور ہمارے یہ تینوں معلومات متحد اور مختلف ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کا انتخاب ذہن مدرکہ میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔ گہن چھوٹ جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے تھا تو یہ جہل ہوگا، علم نہ ہوگا، اگر اس کے وجود کے وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی جہل ہوگا، ایک کو دوسرے کا قائم مقام نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اس لیے فلسفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی، یعنی وہ ان تین حالتوں سے بے درپے متاثر نہیں ہو سکتا، ورنہ یہ اس کے تغیر کا موجب ہوں گی پس جب وہ ناقابل تغیر ہو تو ان جزئیات کا عالم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم معلوم کی اتباع کرتا ہے، جب معلوم متغیر ہوگا تو علم میں بھی تغیر ہوگا، اور جب علم میں تغیر ہو تو عالم بھی لامحالہ متغیر ہوا، اور یہ بات اللہ تعالیٰ میں تو محال ہے۔ اس کے باوجود دوسرے سمجھتے ہیں کہ وہ گہن کو اس کی تمام صفات و عوارض کے ساتھ جانتا ہے مگر ایسے علم کے ساتھ جس سے وہ ازل وابد میں متصف ہے اور جو مختلف نہیں ہونا مثلاً وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے، چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس سے بوساطت ملائکہ جن کو ان کی اصطلاح میں ”عقول مجردہ“ کہتے ہیں، ظہور میں آئے ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکاتِ دوریہ کے ساتھ متحرک ہیں، اور دونوں کے اغلاک کے درمیان ہر دو نقطوں پر (جو کہ اس و ذنب ہیں) تقاطع ہوتا ہے، اور دونوں بعض حالتوں میں عقدوں میں مجتمع ہوتے ہیں، پس سورج کو گہن لگتا ہے یعنی جرمِ قمر اس کے اور ناظر کے درمیان حائل ہو جاتا ہے، اس لیے سورج دیکھنے والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے، اور جب یہ مقدار مقررہ (جو ایک سال کا ہوتا ہے) ایک عقدہ کا فاصلہ طے کر لیتا ہے تو پھر اسے گہن لگتا ہے، اور یہ گہن اس کے اکثر حصول

میں یا اس کے تیسرے حصے میں یا چوتھے حصے میں ہوتا ہے، اور وہ ایک گھڑی یا دو گھڑی رہتا ہے، اسی طرح گہن کے پورے احوال کو سمجھ لیجئے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں رہتی، لیکن اس کا علم ان باتوں کا گہن کے پہلے گہن کے اثنا میں، اس کے چھوٹ جانے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے نہ وہ مختلف ہوتا ہے نہ اس کی ذات میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

ایسے ہی تمام حوادث کا علم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں، پھر اسباب کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ آسمانی پر منتہی ہوتے ہیں۔

اور حرکت دوریہ کا سبب تو نفسِ افلاک ہے، اور تحریکِ نفوس کا سبب شوقِ محبت ہے اللہ تعالیٰ اور ملائکہ، مقررین کے ساتھ تشبیہ کا۔

پس گل کا اس کو علم ہے، یعنی وہ اس پر مناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ منکشف ہے۔ اس میں زمانے کا اثر نہیں ہوتا، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حالتِ گہن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ اب گہن لگا ہے اور نہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ چھوٹا ہے۔

اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف اضافت لازم ہوتی ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے، کیونکہ یہ موجب تغیر ہے۔

یہ ہے ان کا مذہب ان جزئیات کے متعلق جو زمانہ پر منقسم ہوتی ہیں، اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیاء کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر منقسم ہوتی ہیں، جیسے آدمی، جانور وغیرہ، لہذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زید و بکر کے عوارض کو نہیں جانتا، وہ صرف انسان کو مطلقاً اور بہ علم کلی جانتا ہے، اس کے عوارض و خواص کے ساتھ، وہ یہ کہ اس کا بدن... ان اعضا سے مرکب ہونا چاہئے، جن میں سے بعض بگڑنے کے لیے ہوتے ہیں بعض چلنے پھرنے کے لیے، بعض سوچنے اور غور کرنے کے لیے ہوتے ہیں بعض جوڑ والے ہوتے ہیں بعض اکھیرے۔ اور یہ کہ اس کے قوی کو اجزا پر پھیلے ہوئے رہنا

چاہئے، اسی طرح تمام باتیں، جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے، مع اس کے لازم و ملزوم کے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز اجتماعی حیثیت سے باہر نہیں ہوتی۔

رہے شخصی و جزئی معلومات، تو واقعہ یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ادراک حسی قوت سے ہوتا ہے ذہنی یا عقلی قوت سے نہیں ہوتا، یہ جس تیز و فرق کے معیار کی حیثیت سے ایک جہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے، اور عقل البتہ جہت مطلقہ کا کلی طور پر ادراک کرتی ہے، ہمارا قول کہ فلاں چیز یہ ہے فلاں وہ ہے، تو وہ اصل میں محسوس کرنے والے کے لیے محسوس کی نسبت حاصلہ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ وہی اس قرب یا بعد یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اول کے حق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے، اور اس سے اصول شریعت کا بالکلہ امتیصال ہو جاتا ہے، کیونکہ مثلاً زید ہے، اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا گناہ کرے تو خدا کو اس کے تجدید شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ تو زید کو جہت عمومی جانتا ہے، اس طرح کہ زید ایک شخص ہے، اس کے افعال حادث ہیں، جو عدم سے وجود میں آئے ہیں، جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و افعال سے کیوں کر واقف ہوگا، بلکہ اس کو زید کے کفر و اسلام سے بھی تعلق نہیں، ہاں وہ کفر و اسلام کو عام نہ اہمب کی حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ افراد کے۔۔۔ جزئی حالات مذہبی کی حیثیت سے، بلکہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت کو اس حالت میں کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا! اور یہ بات ہنری کے متعلق صحیح ہے، صرف وہ اتنا جانتا ہے کہ بعض لوگ نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ان کی یہ صفات ہوتی ہیں، رہے کوئی نبی معین اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں جانتا، کیونکہ اس کا علم تو حواس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو احوال صادر ہوتے ہیں اس کا علم بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ عام احوال کسی شخص معین میں زمانے پر منقسم ہو سکتے ہیں، اور ان کا ادراک ذاتِ مدرک میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

یہ ہے ان کے مذہب کا خلاصہ جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے، اب ہم ان قباحتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جن کا ان عقائد کی وجہ سے پیدا ہونا لازمی ہے پہلے ہم ان کا مغالطہ درج کرتے ہیں، پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مغالطہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں، اور جب مختلف حالتیں ایک ہی محل میں پے درپے واقع ہوتی ہیں، تو ان میں لامحالہ تغیر پیدا ہوتا ہے، اگر حالت گہن میں کوئی یہ سمجھ لے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن لگنے والا ہے جیسا کہ پہلے سمجھا تھا تو وہ جاہل ہوگا، عالم نہ ہوگا، لیکن اگر اسے یہ علم ہو رہا ہے کہ گہن لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے، اب لگے گا تو اس کا علم پہلی حالت سے مختلف ہوگا لہذا تغیر لازم ہوا، علم میں تغیر کے معنی عالم کے تغیر کے ہیں، کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جانتا نہیں پھر جان گیا تو گویا متغیر ہوا، ایسا ہی کسی بات کی توقع یا پیش بینی بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

وہ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تائید کرتے ہیں کہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ ایک حالت اضافت محض کی حالت ہے جیسے تمہارا کسی چیز کی سیدھے یا بائیں جانب ہونا، یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ اضافت محض ہے، جیسے کوئی چیز تمہارے سیدھے جانب سے بائیں جانب آگئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر نہ ہوگا، بلکہ تمہاری طرف اضافت میں تغیر ہوگا، لہذا یہ ذات پرافت کا متبدل ہے ذات کا متبدل نہیں۔

ب۔ اور اسی قبیل سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً تم کچھ اجسام (یعنی مادی چیزیں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہیں حرکت دینے پر قادر تھے، مگر وہ اجسام معدوم ہو گئے یا ان کا کچھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے قوائے طیبہ یا تمہاری قدرت خریک میں تو کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ جسم مطلق کی تحریک پر تمہاری قدرت پہلی ہے، پھر جسم معین (اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے) پر دوسری ہے۔ پس جسم معین کی طرف قدرت کی اضافت وصف ذاتی نہ ہوگی، بلکہ اضافت محض ہوگی، لہذا اس کی

تغیر زوال اضافت کا موجب ہوگا، نہ کہ حال قادر میں تغیر کا۔

ج۔ اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عالم نہ تھا، عالم ہو جاتا ہے، یا جو پہلے قدرت نہ رکھتا تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ اس سے ذات میں تغیر ہوتا ہے، اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ ذات علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف اضافت داخل ہوتی ہے، کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم معین سے ایک طریقے سے، یعنی سادہ اور عام طریقے سے بھی متعلق ہوتی ہے، اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے، وہ ہے علم بالضرورت، یہ دونوں علم پہ در پہ حال ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا سبب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لیے ایک ہی علم ہوتا ہے، لہذا وہی علم مستقبل و ماضی سے متعلق ہونے کے بعد حال سے متعلق ہو جاتا ہے، لہذا علم واحد متشابہ الاحوال ہے، اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوتی ہے، کیونکہ علم کی اضافت، ذات علم کی حقیقت ہے، اس کا تبدیل ذات علم کے تبدیل کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس میں تغیر لازم ہو جاتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض دو طریقے سے وارد ہوتا ہے۔

اول یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً کہن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت معین پر یہ علم وجود کہن سے پہلے بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ کہن کے وقت، اور کہن کے چھوٹنے کے بعد یہ سب علم بعینہ ایک ہی قسم کے ہیں، یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بنا پر ہوتے ہیں، جو ذات علم میں تبدیل کا موجب نہیں ہوتے، لہذا ذات عالم میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے، یہ شخص اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص تمہارے دائیں جانب ہے، پھر وہ سامنے ہو جاتا ہے، پھر وہ بائیں طرف

چلے جاتا ہے، تو یہ اضافیتیں پے درپے تمھاری طرف ہوتی ہیں۔ منتقل ہونے والا تو وہی شخص ہے، تم نہیں ہو، یہی بات علم الہی کے بارے میں سمجھنا چاہئے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ شیا کو یہ علم واحد جانتا ہے، اولاً و ابداً، اور اس کی حالت عظیم التیغیر ہے۔ فلاسفہ کی خواہش نفی تیغیر ہے اور اس میں سب سے متفق ہیں فلاسفہ کا قول کہ کسی واقعہ کے اثبات علم کی ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد تیغیر سے ناقابل تسلیم ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر خدا نے تعالیٰ ہمارے لیے علم پیدا کرنے جس سے ہم یہ معلوم کریں کہ زید کل طلوع آفتاب کے وقت آئے گا اور یہ علم ہمیشہ رہے (اور وہ ہمارے لیے دوسرا علم پیدا نہ کرے، اور نہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلنے وقت (بہ مجرد علم سابق) دو باتوں کے عالم ہوں گے، اس کے اس وقت آمد سے، اور اس کے بعد، اس طرح کہ وہ کبھی آیا تھا اور یہ علم واحد باقی ہوگا، جو ان تینوں احوال کے احاطہ کے لیے کافی ہوگا۔

باقی رہا ان کا یہ قول کہ: معلوم معین کی طرف اضافت اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے، اور جب کبھی اضافت کا اختلاف ہو تو اس شے میں بھی اختلاف ہوگا جس کے لیے اضافت ذاتی ہے، اور جب کبھی اختلاف و تعاقب ہوگا تو تیغیر بھی ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو تمھیں اپنے ان برادران فلسفہ کے مسلک کو اختیار کرنا چاہئے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، اس کا علم ذات اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ اگر وہ انسان مطلق یا حیوان مطلق یا جامد مطلق کو جانے جو مختلف چیزیں ہیں تو ان کی طرف اضافت بھی لامحالہ مختلف ہوں گی، لہذا علم واحد اس کی صلاحیت نہ رکھے گا کہ علم بالمتعلقات بنے، کیونکہ جب مضاف مختلف ہے تو اضافت بھی مختلف ہونی چاہئے، حالانکہ علوم کی اضافیتیں علم کے لیے ذاتی چیز ہیں، تو یہ تعدد اختلاف کا موجب ہوگا نہ کہ محض تعدد کیسے کا تماثل کے ساتھ تماثل میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھا جاسکتا ہے۔

بہر ان انواع و اجناس اور عوارض کلیہ کی انتہا نہیں ہے، اور وہ بھی مختلف ہوتے

ہیں، اور علوم بھی مختلف ہوتے ہیں، علم واحد کے تحت یہ کس طرح آئیں گے؟ پھر یہ علم واحد کیسے ذات عالم کا مین ہوگا بغیر اس پر زیادتی کے؟ ہمارے لیے یہ ایک مسئلہ ہے کہ کس طرح یہ مدعیان علم و عقل جائز رکھتے ہیں کہ شے واحد کے بارے میں، جس کے احوال ماضی و مستقبل و حال میں منقسم ہوتے ہیں، علم میں اتحاد کو محال ٹھہرا دیں، اور تمام اجناس و انواع مختلفہ سے متعلق علم میں اتحاد کو محال نہ سمجھیں، حالانکہ اجناس و انواع قبائض میں اختلاف و تباہ شدہ واحد منقسم بہ انقسام زمانہ کے اختلاف سے شدید تر ہے۔ جب یہ چیز تعدد و اختلاف کی موجب نہیں ہوتی تو وہ کیسے ہو سکتی ہے؟

اور اگر دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اختلاف اجناس و انواع سے مختلف چیز ہے، اور یہ تعدد و اختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر وہ بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔ اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازل و ابد میں دائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا، اور یہ ذات عالم میں تغیر کا موجب نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض: اس طرح ہوگا کہ تمہارے اصول کے لحاظ سے کون سا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ امور جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو، کیا تمہارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں محال نہیں ہے؟ جیسا کہ جہم معتزلی اس طرف گیا ہے کہ حوادث کے متعلق اس کا علم حادث ہوتا ہے، اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقے کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ محل حوادث ہے، اور اہل حق کی جماعتوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ متغیر تغیر سے کسی خالی نہیں ہوتا، اور جو تغیر و حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا، لیکن تمہارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور ساخط ہی وہ تغیر سے خالی نہیں۔ جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہو سکتا ہے تو اس اعتقاد سے کون سا امر مانع ہو سکتا ہے کہ علم الہی ذات الہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ ہم نے یہ اس لیے مانا ہے کہ علم حادث اس کی ذات میں دو حال سے

خالی نہیں ہوتا، یا تو اس کی جہت سے حادث ہو، یا اس کے غیر کی جہت سے، یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہو۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا، اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا، اور ہم نے اس کو مسئلہ حدوث عالم میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر نے اس میں کیسے اثر کیا، حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا، اور یہ ایک قسم کی تسخیر اور اضطراب کی اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمہارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں ہیں، رہا تمہارا قول کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے، تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے، اور محال کیسے نہ ہوگا کیونکہ تمہارے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اول الحوادث ہے، تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا اول ہونا ہے، ورنہ ان حوادث کے لیے غیر متناہی اسباب حادثہ نہیں ہوتے، بلکہ وہ حرکت و دربیہ کے واسطے سے شے قدیم پر، جو نفس فلک اور حیات فلک ہے، منتہی ہوتے ہیں۔ پس نفس فلک قدیم ہے، اور حرکت دومیہ اس سے حادث ہوتی ہے، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و منتہی ہوتا ہے، اور اس کا ما بعد لامحالہ متحد ہوتا ہے، پس اس وقت تمہارے نزدیک گویا حوادث قدیم سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیم چونکہ مائل ہوتے ہیں، لہذا حوادث کلائی الدوام فیضان بھی غمازل احوال کا حامل ہوگا، اس لیے احوال حرکت بھی مائل ہوں گے، کیونکہ ان کا مصدر قدیم ہی سے ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ہر فریق ان میں سے معترف ہے کہ حادث کا مصدر قدیم سے جائز ہے، جبکہ وہ علی التمام د علی الدوام صادر ہوتا ہے، لہذا خدا کے علوم حادثہ کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہئے۔ دوسری قسم، وہ ہے خدا کے علم کا مصدر اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہارے پاس یہ محال کیوں ہے، کیوں کہ اس میں صوائع تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔ پہلا ہے تغیر، اور ہم نے تمہارے اصول سے اس کا لزوم بیان کر دیا ہے،

دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا، اور وہ بھی تمھارے نزدیک محال نہیں، لہذا حدوث شے کا خدا کے علم کے حدوث کا سبب ہونا چاہئے، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کسی رنگین شکل کا متشکل حدقہ باصرہ کے مقابل، حدقہ اور دیکھنے والے کے درمیان چھٹنے والی ہوا کے توسط سے، حدقہ کے طبقہ جلیدیہ میں اس شکل کی تصویر کے انطباع کا سبب ہوتا ہے، لہذا جب یہ جائز رکھا جاتا ہے کہ حوادث کا حدوث، حدقہ میں انطباع تصویر کا سبب ہوتا ہے تو اسی کے معنی میں دیکھنا، تو حدوث حوادث خدا کے اس علم کے حصول کا سبب ہونا کیوں محال ہوا، جیسا کہ قوت باصرہ مستعد اور اک ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول دار تقاع موانع کے ساتھ ہی حصول ادراک کا سبب ہوتا ہے تو اسی طرح مبدا اول کی ذات کو تمھارے نزدیک قبول علم کے لیے مستعد ہونا چاہئے، اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی علم کو قوت تفضل کی طرف آنا چاہئے، اگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم متغیر تو تمھارے نزدیک محال ہے، اگر یہ دعویٰ کرتے ہو کہ واجب الوجود میں یہ محال ہے تو تمھارے پاس سوائے قطع سلسلہ علل و معاللات کے اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے، جیسا کہ گزرا، اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع تسلسل قدیم متغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا ہے، اور یہ بات اس پر غیر کے استیلاء و تسخیر کو واجب گردانتی ہے، تو کہا جائے گا کہ تمھارے پاس یہ محال ہی کیوں ہے، کیوں کہ تمھارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا حوادث کا بہ واسطہ سبب ہوتا ہے، پھر حدوث حوادث اس کے لیے حصول علم کا سبب ہوتا ہے، گویا اپنی ذات کے لیے تفصیل علم کا واسطہ کے ساتھ وہ خود سبب ہے۔

اگر تمھارا یہ خیال ہے کہ یہ مشابہ تسخیر ہے تو تمھارے اصول کے لحاظ سے ایسا ہی ہونا چاہئے، کیوں کہ تم دعویٰ کرتے ہو کہ جو بھی خدا نے تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے برسبیل لزوم و طبع صادر ہوتا ہے، نہ کہ بہ قدرت و اختیار، تو یہ ایک قسم کی تسخیر ہی ہے،

جو وسائل کے ساتھ اس کے اضطرار کو ظاہر کرتی ہے۔
 اگر کہا جائے کہ یہ اضطرار نہیں ہو سکتا یا کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ جمیع
 اشیاء کا مصدر ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ: تو یہ بھی تسخیر نہیں کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ جمیع اشیاء کو
 جانے جیسے اگر حادث کے وجود کا ہم کو علم ہونے لگے تو یہ بار بار اہی کمال ہو گا
 نہ کہ نقصان و تسخیر۔

تو ایسا ہی خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔



مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ فلسفی ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان
ذی حیات ہے اور وہ اپنے حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے

فلسفی کہتے ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے، اس کو روح ہوتی ہے، جس کی نسبت
اس کے جسم سے ایسی ہے جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے، اور جیسا کہ
ہمارے اجسام روح کی وجہ سے اپنے اغراض کے لیے بالارادہ حرکت کرتے ہیں،
اسی طرح آسمانوں کا بھی حال ہے، اور حرکت دوریہ سے ان کی غایت عبادت
رب العالمین ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

اس بارے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے امکان کا نہ تو ہم انکار کر سکتے
ہیں نہ اس کے محال ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کیونکہ خدائے تعالیٰ ہر جسم میں
حیات پیدا کرنے پر قادر ہے۔ کسی جسم کا کبر، یا اس کا مستدیر ہونا قابلیت حیات
سے مانع نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی مخصوص شکل کائنات میں شرط حیات نہیں ہے
حیوانات کو دیکھئے، باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیت حیات میں متحرک ہیں۔
البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفی اس کی معرفت پر کوئی عقلی دلیل
قائم نہیں کر سکتے اگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور
کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی، اور یہ اطلاع الہام کے ذریعے سے ہوگی خدائے تعالیٰ
کی طرف سے یا وحی کے ذریعے سے، عقلی قیاسات سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی،
ہاں یہ بھی بعید نہیں کہ اگر حالات مساعد ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل
مل بھی جائے، مگر جس قسم کی دلیل فلسفی پیش کرتے ہیں وہ اس لائق نہیں ہے کہ
اس پر اعتبار کیا جائے، شاید ظنی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غرض کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ حسیہ ہے) اور ہر جسم متحرک کے لیے ایک محرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ عقلیہ ہے) اگر صرف جسم ہونے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہوگا۔ اور ہر محرک ذات متحرک کو انبعاث کے ذریعے حرکت دیتا ہے، جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لیے جو اس کو نیچے کی طرف دھکیلتی ہے، اور ارادہ حرکت حیوان میں مح قدرت ہوتا ہے، یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقے پر حرکت دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اٹھانا۔

اگر کوئی جسم اپنی ذات سے بہ معنی متحرک ہو تو یا تو (۱) اس کو حرکت کا شعور نہ ہوگا اس کو ہم طبیعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا، جس کو ارادی و نفسانی حرکت کہیں گے۔

پس حرکت ان تقسیمات کے لحاظ سے (جو مختصر و دائر میں نفی و اثبات میں) یا قسری ہوگی، یا طبیعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو تیسری لازم ہو جائے گی۔ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت قسری ہو، کیونکہ متحرک فاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی بالارادہ یا بالقسر متحرک ہوگا، اور لا محالہ ارادہ پر فتنہ ہوگا، اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام آسمانی متحرک بالارادہ ہیں تو مقصود حاصل ہو گیا، پھر حرکات قسریہ کے وضع کرنے میں کیا فائدہ ہے، کیونکہ آخر میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالقسر حرکت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی بغیر واسطہ اس کا محرک ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور وہ اس کا خالق ہے، تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا، اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت کے ساتھ مختص ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متمیز ہوں گے، اور یہ صفت یا تو ارادہ ہوگی یا طبیعت جو اس کی قریبی محرک ہوگی۔ اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اس کو اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے، کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک سی نسبت رکھتا ہے، ورنہ

سوال پیدا ہوا کہ یہی جسم کیوں اس تخصیص کے لیے آمادہ ہوا کہ برخلاف دوسروں کے اسی کی تحریک کا ارادہ کیا گیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بلاوجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے، جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جو مبدأ حرکت ہو، تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری کا مفروضہ باطل ہو جاتا ہے، اب یہ کہنا باقی رہا ہے کہ وہ طبعی ہے، تو یہ غیر ممکن ہے، خالص طبیعت ہرگز حرکت کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی ہیں ایک مکان سے گریز اور دوسرے مکان کی طلب، وہ مکان جس میں کہ جسم ہے، اگر وہ اس کے موافق ہو تو وہ حرکت نہ کرے گا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک سطح آب سے تہ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی، اگر وہ پانی میں ڈبا بھی دی جائے، تو پھر وہ سطح آب کی طرف متحرک ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ وہاں اپنے لیے مناسب مکان پاتی ہے، اس لیے سکون پاتی ہے، اور طبیعت اس کے ساتھ قائم رہتی ہے، لیکن اگر وہ ایسے مکان کی طرف منتقل کی جائے جو اس کے لیے مناسب نہیں، تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز کر جاتی ہے جیسا کہ ہوا سے بھری ہوئی مشک اندرون آب سے مکان ہوا کی طرف جاتی ہے حرکت دوریہ کے متعلق تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ طبعی ہے، کیونکہ ہر وضع و مقام جس سے گریز فرض کیا جائے، وہ اس کی طرف عود کر جاتی ہے اور اس سے گریز کردہ بالطبع، مطلوب بالطبع نہیں ہوتا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک، پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی، اور نہ کوئی چتر جبکہ وہ زمین پر قرار پکڑ لے، ہوا کی طرف عود کر سکتا ہے۔

لہذا اب تیسری ہی قسم باقی رہی، اور وہ ہے حرکت ارادیہ اعتراض یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مزید تین احتمالات ایسے فرض کر سکتے ہیں جو متعارف مذہب کے سوائے ہیں۔ اول یہ کہ حرکت مساوی کا کسی ایسے جسم کے ذریعے جبراً متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ کرتا ہو

اور اس کو علی الدوام چلاتا رہتا ہوا یہ جسم نہ کرہ ہو سکتا ہے نہ محیط، اس لیے یہ آسمان نہ ہوگا، اس سے فلسفیوں کا قول باطل ہو جائے گا کہ ”حرکت سماوی ادا دی ہے اور آسمان ذی حیات ہے“ ہمارا یہ مفروضہ ممکن ہے اور اس کے خلاف مجرد استبعاد ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔

دوم یہ کہا جاسکتا ہے کہ آسمانی حرکت قسری ہے اور اس کا مبداء ارادہ خداوندی ہے، ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ پتھر کی حرکت بھی نیچے کی طرف قسری ہے اور حرکت کی خاصیت کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوتی ہے، اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جو حیوانی نہیں ہیں۔

رہا ان کا یہ استبعاد کہ ارادے کا جسم آسمانی سے اختصاص کیوں ہوا، حالانکہ تمام اجسام اس سے جمیت میں مشارکت رکھتے ہیں؟ تو ہم نے ظاہر کر دیا کہ ارادہ قدیم کی مثال ہی تخصیص الیہ عن مثله ہے، اور خود فلسفی اس کے لیے جہت حرکت دورہ اور موضع قطب و نقطہ کے تعین کے بارے میں اس قسم کی صفت کے ثابت کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ تمہارا یہ استبعاد کہ کسی جسم کے ساتھ ارادہ کا تعلق کیوں مخصوص ہوا، خود تم پر منقلب ہو رہا ہے، اس لیے ہم صاف طور پر کہتے ہیں کہ جسم آسمان اس صفت کے ساتھ کیوں متمیز ہوا جس کی وجہ سے اس کے سوائے سارے اجسام الگ ہو جاتے ہیں، حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو اجسام ہی ہیں، تو جسم آسمان ہی کی کیا خصوصیت تھی؟ اگر اس کی تفصیل کسی اور صفت سے کی جائے تو سوال کا رخ اس دوسری صفت کی طرف ہو جاتا ہے، اسی طرح سلسلہ غیرتناہی ہو جاتا ہے۔ اس طرح فلسفی آخر کار ارادے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور انھیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ مبادی میں کوئی ایسی چیز ہے جو کسی شے کو اپنے مثل سے تمیز کرتی ہے، اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے مخصوص کرتی ہے۔

سوم، یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آسمان کسی صفت سے مخصوص کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبداء ہے، جیسا کہ تم پتھر کے نیچے گرنے کی مثال میں بتلاتے ہو، مگر ممکن ہے کہ یہ صفت اس کے لیے اسی طرح غیر شعوری ہو جس طرح کہ پتھر کے لیے۔ اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مطلوب بالطبع، اس سے بالطبع گریزاں نہیں ہوتا تو یہ دعو کا ہے، کیونکہ خود ان کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاصل مکان نہیں ہیں، بلکہ جسم ایک ہی ہے، اور حرکت دوریہ ایک ہے، پس جسم کے لیے بالفعل کوئی اجزائے نہ حرکت کے لیے، وہ صرف وہم سے تجزیہ پاتے ہیں، لہذا یہ حرکت نہ تو مکان کے طلب کے لیے ہے نہ مکان سے گریز کے لیے، پس ممکن ہے کہ ایک جسم ایسا پیدا کیا جا سکے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت دوریہ کا مقتضی ہو، اور حرکت خود اس معنی کی مقتضی ہو، اس لیے نہیں کہ معنی کا اقتضا طلب مکان ہو، اور حرکت اس کی طرف پہنچنے کے لیے ہو۔ اور تمہارا قول کہ ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لیے ہوتی ہے یا اس سے گریز کے لیے، اگر یہ ضرور ثابہ ہے تو گویا تم طلب مکان کو مقتضی الطبع سمجھتے ہو، اور حرکت کو مقبضہ غیر مقصود، بلکہ اسے مکان کی طرف وسیلہ خیال کرتے ہو، اور ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں کہ حرکت ہی نفس مقتضا ہو، نہ کہ طلب مکان، اس کے محال ہونے کی آخر کیا وجہ بتلائی جا سکتی ہے؟ لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فلسفیوں کا یہ مفروضہ گویا وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ احتمال رکھتا ہو، دوسرے متبادل مفروضات کی قطعی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ آسمان ایک حیوان ہے محکم محض ہے، اس کے لیے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں

فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے، اور اس کے قرب کا جو یا ہے، کیونکہ ہر ارادی حرکت کسی غرض یا مقصد کی خاطر ہی ہوتی ہے۔ کسی حیوان کے متعلق نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلا وجہ ہے اور ان کا صدور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فعل ترک سے اولیٰ نہ سمجھا جائے، ورنہ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اللہ تعالیٰ کے تقرب کے معنی اس کی رضا کی طلب، اور اس کے قہر سے پرہیز ہی کے نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ قہر و رضا سے پاک ہے، اور اگر ان الفاظ کا اطلاق اس پر کیا بھی جائے تو برسبیل مجاز اس میں ارادہ، عقاب و ثواب پوشیدہ ہو گا۔ اور یہ تو جائز نہ ہو گا کہ اس کے تقرب سے تقرب فی المكان مطلب لیا جائے، کیونکہ یہ تو محال ہے، پس صفات ہی میں اس سے طلب قرب ہو سکتا ہے، کیونکہ وجود اکمل اسی کا وجود ہے اور ہر وجود اس کے وجود کی نسبت ناقص ہے، اور نقصان کے مختلف درجات ہوتے ہیں۔ فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں، نہ کہ مکانی حیثیت سے، ملائکہ مقربین سے مراد وہ خواہر عقلیہ ہیں جو نہ متغیر ہوتے ہیں، نہ فنا ہوتے ہیں، اور اشیا کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں، اور انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہو گا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہو گا، اور منہا طبقہ انسانی کا تشبہ بالملائکہ ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہی معنی ہیں تقرب الی اللہ کے اور اس سے قرینہ صفا ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسان ہی کے لیے ممکن ہو سکتا ہے، اگر وہ حقائق امتداد کو جانتا ہے اور اس کا مل حالت میں باقی رہ سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے۔ کمال انصافی

کی حالت تو صرف خدا ہی کے لیے ممکن ہے۔ ملائکہ مقررین کے لیے تو جو کمال ممکن ہے وہ بالفعل موجود ہی ہے، کیونکہ ان میں کوئی شے ایسی بالقوہ نہیں جو ائمہ بالفعل ہوسکے، خدا کے سوا جو دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمالِ اقصیٰ حاصل ہے۔

اور ملائکہ آسمانی عبارت ہے نفوسِ محرکہ آسمانی سے جو آسمانوں میں ہیں محض بالقوہ نہیں، نفوسِ آسمانی کے کمالات منقسم ہیں ان میں جو بالفعل ہیں مثلاً شکلِ کرہ و نسبتِ ادبہ موجود ہے۔ اور ان میں جو بالقوہ ہیں، مثلاً ہیئتِ وضعی و مکانی، کوئی وضع محین ایسی نہیں جس کا احاطہ آسمان نہ کر سکتا ہو، لیکن تمام اوضاع کا احاطہ قدرتِ واحد میں ممکن نہیں، اور چونکہ اوضاع کی اکائیوں کا استیفاء علی الدوام ممکن نہیں ہوتا اس لیے اس کے استیفاء بالنوع کا قصد کیا گیا ہے، اس طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا مکان طلب کرتا رہتا ہے، اور نہ یہ امکان کبھی منقطع ہوتا ہے اور نہ حرکاتِ آسمانی کا مقصد مباداؤں کے ساتھ تشبہ پیدا کرنا ہے۔ اور یہ اس کمالِ اقصیٰ کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے، اللہ تعالیٰ کی اطاعت جو ملائکہ سادی کرتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشبہ دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی نوعی تکمیل ہو جائے، اور قصدِ اول سے یہی مقصود ہے۔

دوسرا ہے اس کی حرکات کی بنا پر ترتیبات، جو نسبتوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی ہیں، جیسے تخلیق، و تزییع و مقارنت اور مقابلہ اور جوازِ مین کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلافِ طوابع کی قسم سے ہوتی ہیں، اور اسی سے فلکِ قمر کے ماتحت خیر کا فیضان ہوتا ہے، اور تمام حوادث اسی سے پیدا ہوتے ہیں، پس یہی نفسِ سماوی کے کامل ہونے کی وجہ ہے۔ اور ہر ذی شعور نفس اپنی ذات کے کمال کا خواہش مند ہوتا ہے۔

اغترض: اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن میں نزاع کا امکان ہے، لیکن ہم اس کو طویل نہیں دیں گے، البتہ ہم آپ کے آخری متعین کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دو صورتوں سے اس کا ابطال کرتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ تکنوینی حیثیت سے تمام امکانہ میں موجود ہو کر حصول کمال کی خواہش کرنا، حاققت ہے۔ نہ کہ طاعت، اس کی مثال ایک ایسے بیکارا انسان سے دی جاسکتی ہے جس کی خواہشات و ضروریات تو نہایت محدود ہیں مگر وہ کسی ملک یا کسی مکان میں گردش کرتا رہتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الہی اس کو حاصل ہو جائے گا۔ چونکہ وہ ان تمام مقامات میں موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو کیا وہ کمال کی راہ کی طرف بڑھ رہا ہے؟ اگر وہ یہ کہے کہ ”ہر مکان میں میرے لیے تکنوینی حیثیت ممکن ہے، مگر میں عددی حیثیت سے ان کو جمع کرنے پر قادر نہیں ہوں، البتہ نوعی حیثیت سے ان کی تکمیل کر سکتا ہوں۔ بہر حال کمال، تقرب الہی کی یہی راہ ہے“ تو اس دعوے کو حاققت پر محمول کیا جائے گا، بلکہ اس کی کمرودی عقل افسوسناک سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا کوئی خاص کمال نہیں ہے۔ جس کی طرف رشک بھری نظریں اٹھ جائیں۔ آپ کے دوسرے بیانات بھی اسی قسم کے ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ جس غرض کا تم نے ذکر کیا ہے وہ حرکت مغربہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوتی؟ اور کیا تمام کائنات کی حرکات ایک ہی جہت میں نہیں؟ اگر ان کے اختلاف میں کوئی غرض تھی تو کیا یہ غرض بالعکس حرکت سے حاصل نہیں ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت کہ مشرقی تھی مغربی ہو جاتی، اور مغربی مشرقی ہو جاتی، حوادث کے حاصل کا جو آپ نے ذکر کیا ہے، یعنی جو اختلاف حرکات کی وجہ سے تخلیق و تفسد میں وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو یہ بالعکس حرکت سے بھی ہو سکتی تھی، یہی بات اوضاع و امکانہ کی تکمیل کے

سلسلے میں کبھی جاسکتی ہے۔ کیونکہ آسمان کے لیے جو چیز ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے (تاکہ وہ ہر مکان حاصل سے کمال حاصل کرے۔ اگر ہر اس قسم کی جدوجہد سے حصول کمال ممکن ہو) پھر کیا بات ہے کہ وہ کبھی ایک جانب سے حرکت نہیں کرتا تو کبھی دوسری جانب سے؟ لہذا یہ ثابت ہوا کہ یہ خیالات لا حاصل ہیں، آسمانوں کے اسرار ملکوتی پر اس قسم کے تخیلات کے ذریعے اطلاع یابی نہیں ہو سکتی، ہاں اللہ تعالیٰ ہی اپنے انبیاء و اولیاء کو برسبل الہام اُن پر اطلاع دے سکتا ہے، اسد لالی طریقے سے یہ ممکن نہیں۔ یہی سبب ہے کہ بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا سبب بیان کرنے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے عجز کا اعتراف کیا ہے۔

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آسمان کو حصول کمال کسی بھی جہت میں حرکت کرنے سے نہیں ہوتا۔ حوادث ارضیہ کا منتظم ہونا اختلاف حرکات اور تعین جہات کا مقتضی ہے، جو چیز کہ آسمان کو محض حرکت پر کساتی ہے وہ تقرب الی اللہ کی خواہش ہے، لیکن جو چیز کہ اس کو ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اکساتی ہے وہ اس کی یہ خواہش ہے کہ عالم سفلی پر خیر کی بخشش ہو۔ لیکن یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جانا ممکن ہو تو ماننا پڑے گا کہ اس کا مقتضائے طبع سکون ہے اور حرکت و تغیر سے احتراز، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تحقیق طویر تشبہ ہے، کیونکہ وہ تغیر سے پاک ہے، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے، لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لیے اختیار کیا ہے، تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے، گو حرکت اس کی فطرت کے خلاف ہے تاہم اس پر یہ کوئی بوجھ ہے نہ اس کے تکان کا سبب، اس خیال کے اختیار کرنے سے کوئی

امرانہ ہے؟ دوسری یہ کہ حوادث جنی ہوتے ہیں نسبتوں کے اختلاف پر، جو جہات

حرکات کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں، لہذا حرکت اولیٰ مغربی ہونی چاہیے
باقی حرکات مشرقی، اسی سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اور اسی سے نسبتوں کا
تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے، پھر ایک ہی جہت کیوں متعین کی گئی، اور یہ اختلاف
سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات کے مقتضی نہیں ہوتے، لیکن جہاں تک
اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔



مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم کی تمام جزئیاتِ حادثہ سے وابستہ ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوح محفوظ سے مراد نفوس سماویہ ہیں، جزئیاتِ عالم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ قوتِ حافظہ میں محفوظات کا منقوش ہونا، (جو دماغِ انسانی میں ودیعت ہوتے ہیں) ایسا نہیں کہ وہ ایک جسم سخت اور عریض ہے جس پر اشیاء مکتوب ہوتی ہیں، جیسا کہ بچے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں، کیونکہ اس کتاب کی کثرت اتلے مکتوب علیہ کی مقتضی ہوگی اور جبکہ مکتوب کے لیے انتہا نہ ہو، تو مکتوب علیہ کے لیے بھی انتہا نہ ہوگی، اور ایسا جسم جس کی انتہا نہ ہو منظور نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے خطوط ممکن ہیں جن کی انتہا کسی جسم پر نہ ہو، اور نہ ایسی اشیاء کی جن کی انتہا نہ ہو کسی جسم پر خطوط محدودہ سے شناخت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ملائکہ آسمانی ہی نفوس آسمانی ہیں، اور ملائکہ کر و بین جو مقربین ہیں وہ عقول مجرودہ ہیں جو بندہ ابداً جو اہر قائمہ ہیں، جو کسی چیز میں نہیں، اور نہ اجسام میں متصرف ہیں، اور ان عقول مجرودہ سے صورتِ جزئیہ نفوس آسمانی پر نازل ہوتی ہیں، عقول مجرودہ ملائکہ آسمانی سے مشرف ہیں، کیونکہ وہ فیض دینے والے ہیں، اور یہ فیض لینے والے، اور فیض دینے والا فیض لینے والے سے مشرف ہوتا ہے، اور اسی لیے قلم کو اشرف کہا جاتا ہے۔ خدا نے تعالیٰ کا ارشاد ہے ”عَلَّمَ بِالْقَلَمِ“ اس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، گویا کہ قلم فیض دینے والا انکاش ہے استاد کو قلم سے تشبیہ دی جاتی ہے اور شاگرد کو لوح سے، یہ ہے ان کا مذہب۔ اس مسئلے میں نزاع گزشتہ مسئلہ کی نزاع سے مختلف ہے، کیونکہ اس مسئلے میں

جو کچھ انہوں نے کہا تھا وہ محال نہیں تھا، مقصد صرف یہ تھا کہ آسمان ایک حیوان ہے جو کسی غایت کے لیے متحرک ہے، اور یہ ممکن ہے، لیکن یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو لامتناہی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، یہ چیز محال تصور کی گئی ہے۔ اس لیے ان پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک قسم کا حکم یا ظن و گمان سمجھنے پر مجبور ہیں۔

فلاسفہ کی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ حرکت دوریہ کا ارادی ہونا تو ثابت ہے، اور ارادہ مُراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے) کا تابع ہوتا ہے، اور مُراد کُلّی کی طرف صرف ارادہ کُلّیہ ہی سے توجہ کی جاسکتی ہے، اور ارادہ کُلّیہ سے کوئی شے صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہر موجود بالفعل معین جزئی ہوتا ہے، اور ارادہ کُلّیہ کی نسبت جزئیات کی اکائیوں کی طرف ایک ہی وطرہ پر ہوتی ہے، اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی، بلکہ حرکت معینہ کے لیے ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا آسمان کے لیے اس کی حرکت جزئیہ معینہ میں (جو کسی نقطے سے نقطہ معینہ تک ہوتی ہے) ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، پس اس کے متعلق قوت جسمانی کے ذریعے ان حرکات جزئیہ کا لامحالہ تصور ہوگا، کیونکہ سوائے قوائے جسمانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ ہر ارادے کے لیے اپنے مُراد کا تصور ضروری ہے۔ یعنی اس کے علم کا، چاہے جزئی طور پر ہو یا کُلّی طور پر۔ اور جب آسمان ان حرکات جزئیہ کا تصور اور ان کا احاطہ کر سکتا ہے، تو لامحالہ ان کے لوازم کا بھی احاطہ کر سکے گا یعنی ان مختلف نسبتوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے بعض اجزاء طلوع ہونے والے اور بعض اجزاء غروب ہونے والے ہوتے ہیں، بعض وسط آسمانی میں کسی قوم کے سر پر اور بعض کسی قوم کے تیر تلے ہوتے ہیں، اسی طرح آسمان ان مختلف نسبتوں کے لوازم کو بھی معلوم کرے گا جو بصورت تغلیث و تسدیس و مقابله و مقارنت پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادث ارضیہ، حوادث آسمانی ہی کی طرف نسبت دیے جاتے ہیں جو ان سے

بغیر واسطہ یا ایک ہی واسطے سے یا کسی واسطوں سے پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ ہر حادث کے لیے ایک سبب حادث ہوتا ہے، یہاں تک کہ تسلسل آسمان کی حرکت ابدی (جن میں بعض بعض کا سبب ہوتی ہے) کے ارتقا پر پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔ اس طرح اسباب و مسببات کا سلسلہ حرکات جزئیہ دوریہ آسمانی میں جا کر ختم ہوتا ہے، اور جو حرکات کا تصور کر سکتا ہے، وہ اس کے لوازم، اور لوازم لوازم کا بھی تصور کر سکتا ہے آخر سلسلے تک۔

لہذا آسمان کو ہونے والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے، اس کا حدوث اس کی علت سے (جبکہ علت ثابت ہو) لازم ہوگا۔ ہم مستقبل کے کسی واقعہ کو نہیں جانتے، اس لیے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے ناواقف ہیں۔ اگر ہم تمام اسباب کو جانتے ہوتے تو تمام مسببات کو بھی جانتے۔ مثلاً جب کبھی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روئی سے کسی وقت بجلی مل جائے تو وہ جل اٹھے گی، یا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ بھر جائے گا، یا جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر ایسی جگہ چلے گا جہاں ایک خزانہ پوشیدہ ہے ایسی نازک شے کے نیچے جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیڑ ضرور پڑے گا۔ تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ غم ہو جائے گا۔ لیکن ان اسباب کو ہم نہیں جانتے، البتہ ان میں سے بعض کو ضرور جانتے ہیں، ان سے ہم کو مسبب کے واقع ہونے کا گمان ہوتا ہے، اگر ہم ان میں سے اکثر سبب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہوگا، اور اگر ہم کو تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام مسببات کا بھی علم حاصل ہو جائے گا۔ مگر آسمانی امور کثیر ہیں پھر ان کا حوادث ارضیہ کے ساتھ اختلاط بھی ہوتا ہے، قوت بشری کو ان پر اطلاع کی تکت نہیں، البتہ نفوس آسمانی ان پر اطلاع یاب ہوتے ہیں، کیونکہ ان کو سبب اول پر اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم پر (آخر سلسلے تک) اطلاع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقبل کے

واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ اس کا مطالعہ کرتا ہے، اور جب کسی شے پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شے بعینہ اس کے حافظ میں باقی رہتی ہے، اور بسا اوقات قوت متخیلہ سرعت کے ساتھ اس کی نقل کرتی ہے، کیونکہ اشیاء کو نقل کر لینا اس کی فطرت ہے، یہ نقل مناسب تمثیلوں کے ساتھ ہوتی ہے، یا ان کے اضداد میں بدل جاتی ہے، پس حقیقی مد رک حافظ سے محو ہو جاتا ہے صرف خیال کی تمثیل حافظ میں باقی رہ جاتی ہے، لہذا خیال کی اس تمثیل کی تعمیر کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسے مرد کی درخت سے تشبیہ دی جاتی ہے، یا بیوی کی موزہ سے، اور خادم کی بعض ظروف خانہ سے، اور خیرات و سہرات کے اموال کے محافظ کی تیل سے، کیونکہ تیل چراغ کے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے، اس طرح بالواسطہ روشنی کا سبب ہوتا ہے، اسی اصول پر علم تعمیر کی شاخیں چھوٹی ہیں۔ اور فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں ان نفوس مساویہ کے ساتھ اتصال حاصل ہوتا ہے جب درمیان میں کوئی مانع نہیں ہوتا، ہم اپنی بیداری میں ان چیزوں کے ساتھ مشغول رہتے ہیں جو جو اس خواہشات کی پیداوار ہیں، پس ان امور حبیبہ کے ساتھ ہماری مصروفیت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے، اور جب نیند میں ہم سے جو اس کی کچھ مصروفیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اتصال کی استعداد ظاہر ہو جاتی ہے۔ نیز وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم غیبی امور پر اسی طریقے سے مطلع ہوتے تھے، مگر قوت نفسیہ نبویہ ایسی قوت سے تقویت حاصل کرتی ہے جس کو جو اس ظاہری متفرق نہیں کر سکتے، اس لیے لازمی طور پر وہ بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب میں دیکھ سکتے ہیں۔ انبیاء کی قوت خیالیہ بھی اس چیز کی تمثیل کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے، اور بسا اوقات شے بعینہ اس کی یاد میں باقی رہ جاتی ہے، اور اکثر اوقات صرف تشبیہ رہ جاتی ہے، لہذا اس قسم کی وحی بھی تاویل کی محتاج ہوتی ہے، جیسا کہ اس قسم کا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر سادہ کائنات کا نقش لوح محفوظ میں نہ ہوتا، تو انبیاء امور غیبیہ سے نہ خواب

میں مطلع ہو سکتے نہ بیداری میں۔ لیکن جَعْفَ اَنْقَلَمَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ اس کے مفہوم معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ (پس فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لیے ہم نے ان کے بیان کا مختص یہاں پیش کر دیا ہے)

جواب۔ ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کر دے گے جو کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ امور غیبیہ کے جاننے کے قابل بناتا ہے اور وہ بغیر کسی تیاری کے ان کو جانتے ہیں، یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ اگر خبر دیتا ہے، پس تمھاری ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی بھی محتاج نہیں ہوتا۔ ان کے ثبوت میں تمھارے ہاں کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں لوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں، اہل شرع خود ان چیزوں کے معنی پوری طور پر بتلانے سے قاصر ہیں، لہذا کسی نقلی دلیل سے تم کو استمساک نہیں ہو سکتا۔ رہ گیا عقلی مساک کے ذریعے استنباط اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے امکان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہوگا، جبکہ ان معلومات سے نفی نہایت کو شرط نہ کیا جائے، تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار متحقق ہوگا، پس اس کی سبیل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعے جس عقلی دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ مقدمات کثیرہ پر مبنی ہے، ہم اس کے ابطال کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے، لیکن ان میں سے تین مقدمات پر تنقید کریں گے۔

پہلا مقدمہ: تمھارا یہ دعویٰ ہے کہ حرکت آسمانی ارادی ہوتی ہے، تو ہم اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ہیں اور تمھارے دعوے کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: اگر تمھارے اس دعوے کو تسلیم بھی کیا جائے (تاکہ تمہیں ایک موقع دیا جائے) تو تمھارا یہ قول کہ آسمان حرکات جزئیہ کے لیے تصور جزئی کا محتاج ہوتا ہے غیر مسلم ہے، کیونکہ تمھارے نزدیک آسمان جسم قابل تجزیہ نہیں، وہ

واحد ہے، البتہ دوسری طور پر تجزیہ پاسکتا ہے، حرکت بھی قابل تقسیم نہیں، کیونکہ وہ اتصال کے لحاظ سے واحد ہے، البتہ آسمان کے لیے اکٹہ ممکنہ کی تکمیل کا شوق ہی کافی ہے۔ جیسا کہ تمنا راہی خیال ہے، اور اس غرض کے لیے ارادہ کلمہ اور تصور کلمی کافی ہیں، یہاں ہم ارادہ کلمہ اور جزیئہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں، تاکہ فلسفیوں کے معنی کی وضاحت ہو سکے۔

فرض کرو کہ کسی انسان کا مقصد کلمی یہ ہے کہ وہ حج بیت اللہ ادا کرے، یہ ارادہ کلمہ ہے، اب اس سے حرکت صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ حرکت جزئی طور پر جہت مخصوص میں بمقدار مخصوص صادر ہوتی ہے، حرکت ارادیہ میں ارادہ جزیئہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ انسان کے لیے ہمیشہ متحد ہوتی رہتی ہے، اور اسے بیت اللہ کی طرف توجہ دلانی رہتی ہے، اور ایک تصور کے بعد دوسرا تصور پیش کرتی رہتی ہے، ان مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے، ان مقامات کا تصور جزیئہ کا ایک ارادہ جزیئہ پیروی کرتا رہتا ہے۔ ارادہ جزیئہ سے فلسفیوں کی یہی مراد ہے، اور یہ ارادہ جزئی تصور کا تابع ہوتا ہے۔ یہ سبھوں کے نزدیک مسلم ہے، کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہوتے ہیں۔ توجہ شہر مکہ کی طرف ہوتی ہے۔ مسافت کا کوئی تعین نہیں ہوتا، پس ارادے کے دوسرے جز میں ایک مکان سے دوسرے مکان اور ایک جہت سے دوسری جہت کے تعین کی احتیاج ہوتی ہے۔

دوسری حرکت سماویہ، تو اس کے لیے ایک ہی جہت ہے، کیونکہ گرہ اپنی ذات پر اور اپنے چیز ہی میں حرکت کرتا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتا، یہاں صرف حرکت ہی کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور یہاں سوائے جہت واحد اور جسم واحد اور سمت واحد کے کچھ نہیں، گویا کہ ایک پتھر ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے، اور نزدیک ترین راستے سے وہ زمین کا طالب ہوتا ہے، اور نزدیک ترین راستہ خط مستقیم ہے جو زمین پر عمود مینا ہے، خط مستقیم متعین ہوتا ہے اس کے تعین میں پتھر کسی سبب حادث کے تجدد کا (سوائے طبیعت کلمہ کے جو مرکز کی طالب ہوتی ہے) محتاج نہیں ہوتا، اسی طرح حرکت سماویہ

حرکت کا ارادہ کلبہ ہی کافی ہو جاتا ہے اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اگر فلسفی یہ سمجھتے ہیں کہ کسی نئے چیز کی ضرورت ہے تو وہ محض عکلم سے کام لیتے ہیں۔

تیسرا مقدمہ: جو محض عکلم بعید ہے، ان کا یہ قول ہے کہ جب آسمان کو حرکات جزئیہ کا تصور ہو سکتا ہے تو اس کے قواعد و لوازم کا بھی تصور ہو سکتا ہے، یہ ہوس محض ہے، اس کی ایسی ہی مثال ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ جب انسان حرکت کرتا ہے اور اس کو جانتا بھی ہے، تو اس کی یہ لازم آتا ہے کہ اس کی حرکت کے لوازم بھی از قسم قابل و تحافذ (یعنی اس کی ان اجسام سے نسبت جو اس کے اوپر نیچے اور بازو ہوتے ہیں) پہچانے جائیں، یا اگر وہ دھوپ میں چلے تو لازم ہے کہ وہ مقامات بھی پہچانے جائیں جن پر اس کا سایہ پڑتا ہے، اور وہ مقامات بھی جن پر اس کا سایہ نہیں پڑتا۔ اور اس کے سایہ کے اثرات بھی جو از قسم برودت (جو اس جگہ کے شعاع کے انقطاع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے) یا از قسم ضغط (یعنی وہ دباؤ جو اس شخص کے قدم تلے مٹی پر ہوتا ہے) یا از قسم تفریق (جو اس کے اعضاء کے اندر اخلاط میں ہوتی ہے، کیوں کہ حرکت کی وجہ سے ان کا حرارت میں استحالہ ہوتا ہے، اور اسی سے پسینہ نکلتا ہے) وغیرہ بھی پہچانے جائیں، کیونکہ اس کی حرکت ان تمام باتوں کے لیے علت ہے یا شرط ہے، یا اسباب معہدہ یا محرکہ میں سے ہے، تو یہ ایک خیال خام ہے جس کو کوئی عقلمند تسلیم نہیں کر سکتا اور کوئی جاہل ہی اس قسم کی باتوں سے مرعوب ہوگا، اسی لیے ہم اس کو عکلم کہتے ہیں

علاوہ ازیں ہم یہ پوچھتے ہیں کہ ہر جزئیات مفصلہ جو نفس فلک کو معلوم ہوتے ہیں کیا فی الحال موجود ہیں؟ کیا تم ان میں مستقبل میں ہونے والے واقعات کو بھی شامل کرو گے، اگر تم موجود فی الحال پر ان کو منحصر کرتے ہو تو غیب پر اس کی اطلاع کا دھولی باطل ہو جائے گا نیز وہ خیالات بھی باطل ثابت ہوں گے کہ اسی کے واسطے سے انبیاء علیہم السلام کو بیداری میں اطلاعات ملتی ہے، اور انسانوں کو خواب میں مستقبل کی واقعات بتلائے جاتے ہیں، پھر اس دلیل کا مقتضا خود بھی باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ تو حکم ہے کہ کوئی شخص جب کسی چیز کو جانتا ہے تو اس کے لوازم و قواعد کو بھی جانتا ہے، یہاں تک

اگر اشیاء کے تمام اسباب کو ملا لیں تو وہ مستقبل کے تمام حوادث کے اسباب تو فی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت مساویہ میں شامل ہو سکتے ہیں، لیکن یا تو ایک ہی واسطہ سے یا کثیر واسطوں سے یہ سبب کو مقتضی ہیں۔ اگر نفس فلک کے معلومات میں مستقبل کو بھی شامل کیا جائے جس کی انتہا نہیں، تو بتائے مستقبل یا اتنا ہی میں تمام جزئیات کی تفصیل کیسے جانی جائے گی؟ اور ایک مخلوق کے نفس بدرگہ میں ایک ہی آن کے اندر بغیر کسی نقاب کے علوم جزئیہ مغلغلہ کا جس کے اور ادا اور جس کی اکائیوں کی انتہا نہیں) کیسے اجتماع ہو گا؟ جس کو عقلی طور پر اس کے محال ہونے کی شہادت نہیں مل سکتی تو اس کی عقل سے مایوس ہو جانا چاہئے۔

اگر وہ ایسی دعوے کو ہم پریٹ دیں کہ علم الہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال نہیں سمجھتے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات کی مثال مخلوق کے معلومات سے بالافتاق نہیں دی جاسکتی۔ بلکہ کہا جائے کہ جب نفس فلک نفس انسانی ہی کی طرح عمل کرتا ہے تو وہ بھی از قبیل نفس انسانی ہو گا، اور وہ بھی اس کے ساتھ بالواسطہ مدرک جزئیات ہونے میں شریک ہو گا، گو اس سے قطعی طور پر متصل نہ ہو، مگر غالب یہی ہو گا کہ وہ اس کے قبیل ہی سے ہے، اگر گمان غالب نہ بھی ہو تو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور امکان کے تسلیم کرنے کی بنا پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس انسانی نفس فلک ہی سے منقطع ہوا ہے باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس انسانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ حق ہے کہ وہ تمام اشیاء کا ادراک کرے لیکن وہ نتائج شہوت و غضب، حرص و حقہ، و حسد و گری و الم میں نہمک رہتا ہے۔ اور اس طرح عوارض بدنی اور اس پر وارد ہونے والے جو اس کسی ایک چیز پر نفس انسانی کی توجہ کے باعث دوسری شے کی طرف اس کو متوجہ ہونے نہیں دیتے۔

رہے نفوس فلکیہ، تو وہ ان صفات سے بری ہیں، ان کو کوئی مصروفیت نہیں، نہ کوئی رنج و الم میں ان کو استغراق ہے، اس لیے وہ جمیع اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس طرح جانا کہ انھیں کوئی مصروفیت نہیں؟ کیا میدانِ اول کی عبادت اور اس کی طرف ان کا اشتیاق انھیں مصروف و مستغرق رکھنے کے لیے اور جزئیاتِ مفصلہ کے تصور سے بے پروا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟ غضب و تہمت اور ان موافق محسوسہ کے علاوہ کسی اور مانع کے فرض کرنے سے کون سی چیزِ عال ہے؟ اور تمہیں یہ کس طرح معلوم ہوا کہ موافقات صرف وہی ہیں جن کا اپنے نفوس میں مشاہدہ ہوتا ہے؟ حالانکہ عقلاؤں کے لیے اور بھی اہم مشاغل ہو سکتے ہیں، جیسے علوئے مرتبت طلب ریاست جس کی اہمیت کا تصور بچوں کے لیے محال ہے، پھر نفوسِ فکریہ میں ان کے قایم مقام کا محال ہونا کیسے جانا جاسکتا ہے؟ بہر حال ہم ان کے علومِ الہیہ کے متعلق مباحث یہاں ختم کرتے ہیں۔ الحمد للہ وعدہ و علی اللہ علی نبیہ محمد و سلم۔

علوم ملقبہ طبعیہ

اور وہ کثیر ہیں۔ ان کی بعض اقسام کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا ان سے کوئی منازعہ نہیں، اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

یہ علوم منقسم ہیں اصول و فروع میں، اور ان کے اصول آٹھ قسم کے ہیں :-
(۱) پہلے اصول میں اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جو جسم سے بحیثیت جسم لائق ہوتی ہے، یعنی انقسام و حرکت و تغیر، اور جو حرکت سے لائق یا اس کی تابع ہوتی ہے، جیسے زمان و مکان و خلا، اس پر کتاب ”سمیع الکیان“ مشتمل ہوتی ہے۔

(۲) اس میں ارکان عالم (جو افلاک ہیں) کی اقسام کے احوال معلوم ہوتے ہیں، نیز مقعر فلک قمر کے عناصر اربعہ اور ان کی طبائع، اور ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کی علت کا علم ہوتا ہے، یہ ایک معین موضوع ہے اور اس پر کتاب ”آسمان اور عالم سفلی“ مشتمل ہے۔

(۳) اس میں احوال کون و فساد، تولد و تولد اور نشو و ابتلاء، اور استحالات اور کیفیت بقا انواع بر فساد اشخاص بذریعہ حرکات سماویہ شرقیہ و غربیہ، اور اس پر کتاب ”کون و فساد“ مشتمل ہے۔

(۴) ان احوال کے بیان میں جو عناصر اربعہ پیش آتے ہیں، از قسم امتزاجات، جن سے عناصر علویہ از قسم ابرو بارش و کمرک ابدیلی و ہالہ و قوس قزح، ہوا و زلزلیہ حادث ہوتے ہیں۔

(۵) خواہر معدنیہ کے بیان میں۔

(۶) احکام نباتات کے بیان میں۔

(۷) حیوانات کے بیان میں، اور کتاب ”طباع حیوان“ اس موضوع پر ہے۔

(۸) نفس حیوانی اور قوائے مدرکہ کے بیان میں جو یہ بتلاتا ہے کہ نفس انسانی جسم کی محنت سے مر نہیں سکتا اور وہ ایک جوہر نوحانی ہے جس کی فنا محال ہے۔
اور ان کے فروع سات ہیں :-

(۱) پہلی فرع ہے طب، اور مقصود اس کا ہے بدن انسان کے مبادی و احوال کا جاننا جیسے صحت و مرض، اور ان کے اسباب و علامات، تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۲) دوسری فرع ہے علم نجوم، وہ ہے ایک قسم کی تخمین استدلال، کو اکب کے انکشاف و امتزاجات کی بنا پر جو احوال عالم و مطلق اور احوال موالید و سنین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔
(۳) تیسری فرع ہے علم فراست، وہ ہے ایک قسم کا استدلال اخلاق و یرت پر ظاہری فطرت سے۔

(۴) چوتھی فرع ہے علم تعبیر، وہ ہے ایک قسم کا استدلال خواب کے تخیلات سے، وہ تخیلات جن کو نفس (روح) عالم غیب سے مشاہدہ کرتی ہے، اور قوت تخیل اس کے غیر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۵) پانچویں فرع ہے علم طلسمات، وہ ہے قوائے آسمانی کا جمع کرنا بعض اجزائے زمینی کے ساتھ تاکہ اس سے ایک تیسری قوت پیدا ہو جو عالم ارضی میں اغوال غیبیہ انجام دے۔

(۶) چھٹی فرع ہے، علم نیرنجات، وہ قوائے جواہر ارضیہ کے امتزاج کا نام ہے تاکہ اس سے امور غریبہ حادث ہوں۔

(۷) ساتویں فرع ہے، علم کیمیا جس کا مقصود ہے تبدیلی خواص جواہر معدنیہ تاکہ انواع حیل سے تحصیل زرد و سیم کی جائے۔

شرعی حیثیت سے ان علوم سے کسی چیز میں بھی مخالفت ضروری نہیں ہے البتہ ہم ان سارے علوم میں سے صرف چار مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں۔
پہلا ہے ان کا یہ فیصلہ کہ اسباب و مسببات کے درمیان مقارنت جو وجود کی

حیثیت سے مشاہدے میں آتی ہے، وہ لازمی طور پر متلازم مقارنت ہے، نہ تو مقلد میں اور نہ امکان میں سبب کی ایجاد بغیر مسبب کے ہو سکتی ہے اور نہ مسبب کا وجود بغیر مسبب کے ہو سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ارواح انسانی بذاتہا جوامہر قائمہ ہیں، جو جسم میں منطبع نہیں اور موت کے معنی ہیں ان کے تعلق کا جسم سے ختم ہو جانا، یعنی وہ تعلق جو تدبیر کی حیثیت سے قائم تھا باقی نہیں رہتا، روح بہر حال باقی رہتی ہے، اور وہ مدعی ہیں کہ یہ بات انھیں عقلی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

تیسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح پر عدم کا طاری ہونا محال ہے، اور جب ایک دفعہ وہ وجود پذیر ہو جاتی ہیں تو وہ ابدی و سرمدی ہیں، ان کی فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح کا جسم کی طرف عود کرنا محال ہے۔ پہلے مسئلے میں نزاع اس لیے ضروری ہے کہ معجزات کا اثبات، جو امور حارق عادت ہوتے ہیں، جیسے لاشوں کا سانپ بنادیا جانا، یا مردے کو زندہ کیا جانا، یا چاند کو دو ٹکڑے کر دینا وغیرہ، اسی کے ابطال پر مبنی ہیں، جو شخص کہ مجاری عادت کو لازمہ ضروری کی قسم سے سمجھتا ہے، تو وہ ان چیزوں کو محال تصور کرتا ہے، اور قرآنی آیات میں تاویل کرنے لگتا ہے، مثلاً مردے کو زندہ کرنے سے مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ جہل کی موت سے علم کی زندگی میں لے آنا، اور جادو گروں کے چھوٹے ناپوت کو بڑے سانپ کا (جو لاشوں سے سانب بن گیا تھا) نگل جانے کا مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ حجت الہی نے موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے کافروں کی کمزور جتوں کو باطل کر دیا رہا چاند کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے سے دو ٹکڑے ہونا تو وہ اکثر اس کا انکار کر دیتے ہیں کہ اس کی خبر متواتر نہیں ہے۔

فلاسفہ نے معجزات، خارقہ عادت، کو صرف تین امور میں ثابت کیا ہے۔
اول یہ کہ قوت متخیلہ کے متعلق وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب وہ قوی اور

غالب ہو جاتی ہے، اور جو اس اس کو کسی شغل میں مستغرق نہیں کر دیتے تو وہ روح محفوظ پر اطلاع پاتے لگتی ہے، پس اس میں ان جزئیات کی تصویریں، جن کی مستقبل میں تکوین ہو سکتی ہے، منطبع ہونے لگتی ہیں، یہ بات انبیاء علیہم السلام کو بیداری ہی میں نصیب ہوتی ہے، مگر عوام کو خواب میں۔
یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جس کا تعلق قوت متخیلہ سے ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ قوت نظریہ عقلیہ کو قوت حدس (تیز نبی) کی طرف منسوب کرتے ہیں یعنی ادراک کا سرعت انتقال ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف بہت سے تیز نظر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے اگر مدلول کا ذکر کیا جائے تو وہ دلیل سے آگاہ ہو جاتے ہیں، یا دلیل کا ذکر کیا جائے تو مدلول سے واقف ہو جاتے ہیں، بہر حال جب انہیں حد اوسط کا تصور دلا دیا جائے تو ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یا جب صرف دو حدیں جو نتیجے میں موجود ہوتی ہیں ان کے ذہن میں آتی ہیں تو حد اوسط جو نتیجے کے دونوں کناروں کی جامع ہوتی ہے ان کے ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

اس وصف میں بھی لوگوں کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، بعض وہ ہیں جو بذاتہ آگاہ ہو جاتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو ادنیٰ اسی تنبیہ سے آگاہ ہو جاتے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو باوجود تنبیہ کے بھی آگاہ نہیں ہو سکتے (بغیر زیادہ محنت اٹھائے)، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ نقصان کی حد اس شخص میں ختم ہو جس کو مطلق تیز نظری حاصل نہیں حتیٰ کہ وہ فہم معقولات کے لیے باوجود تنبیہ کے تیار ہی نہیں ہوتا، تو یہ بھی جائز ہو گا کہ قوت و زیادت کی حد اس شخص میں ختم ہو جو تمام معقولات پر یا اکثر معقولات پر کم سے کم مدت میں آگاہ ہو جاتا ہے۔

اور یہ چیز کمیت و کیفیت کے لحاظ سے تمام مقاصد میں یا بعض میں مختلف ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ قرب و بعد کا تفاوت ہو جاتا ہے، بہت سے نفوس مقدس اور صافی ہوتے ہیں، جن کی تیز نظری تمام معقولات پر حاوی ہوتی ہے۔ اور اس کام کے لیے بہت تھوڑا سا وقت چاہتی ہے، وہ ہیں ان انبیاء علیہم السلام کے نفوس جن کو قوت نظری

کا مجزؤ حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ مقولات کے تفصیل کے لیے کسی مسئلہ کے محتاج نہیں ہوتے، بلکہ وہ بذاتہ تعلیم پاتے ہیں، اور یہ وہی ہیں جن کی شان میں کہا گیا ہے،
يَكَادِرُ نَيْهَا لِيَقْنِي، وَلَوْ كَلَّمْتُ مَسْئَسَهُ نَارًا، وَلَوْ زَعَمِي لَوُزِي۔

تیسرا یہ کہ قوت نفسیہ علمیدہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ اس سے طبعی اشیاء متاثر ہوتی ہیں اور اس کی مسخر ہو جاتی ہیں، مثلاً جب ہمارا نفس کسی چیز کا توہم کرتا ہے تو اعضا اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں، اور قوائے جسمانی پر اس کا حکم چلتا ہے۔ اس لیے وہ جہت متحیدہ مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے، مثلاً جب وہ کسی پر لطف چیز کا (جس سے اس کا مذاق وابستہ ہے) تصور کرتا ہے تو اس کی باہمی کھل جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ کھیلنے یا اور کسی طریقے سے اس سے لطف اٹھانے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے، یا مثلاً جب وہ کسی ایسے تختے پر جو صرف ایک گز یا اس سے کم چڑھا ہوا، اور کسی اونچی جگہ اپنے دونوں کناروں کی فضا میں ٹکا دیا گیا ہو چلنے لگے، اور اس کے نفس کو گرنے کا توہم ہو، تو جسم بھی اس واہمہ سے متاثر ہوگا، اور وہ گر جائے گا، لیکن اگر یہی تختہ زمین پر ہوتا تو ایسا نہ ہوتا، اور وہ اس پر برابر چلتا، اور نہ گرتا۔

یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے جسمانی، نفوس کے لیے خادم و مسخر پیدا کی گئی ہیں، مگر نفوس اپنی صفائی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، عجب نہیں کہ نفسی قوت اس حد تک ترقی کر جائے کہ قوت طبعیہ خارج جسم میں بھی اس کی خدمت کرنے لگے، کیونکہ نفس بدن میں منطبق نہیں ہوتا، وہ صرف اس کی طرف مائل ہوتا ہے یا تدبیر جسم میں دلچسپی رکھتا ہے، اور یہ میدان یا دلچسپی اس کی فطرت کا حصہ ہوتی ہے تو اگر یہ رول ہے کہ وہ اپنے ہی جسم کے مادی اعضا کو مطیع کرے، تو یہ بھی روا ہوگا کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر) وہ دوسرے اجسام کو بھی مطیع کرے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہواؤں کے چلنے، یا بارش کے نازل ہونے، بجلی و کرک کے پیدا کرنے یا زمین میں بھونچال آنے (تاکہ کسی سرکش قوم کو نکل لے) پر اپنی ہمت مرکوز کرتا ہے (اور یہ چیزیں موقوف ہیں برودت، یا حرارت، یا ہوا میں حرکت

کے پیدا ہو جانے پر تو اس نفس سے یہ حرارت و برودت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان امور کی تولید ہونے لگتی ہے جن کا کوئی ظاہری طبعی سبب موجود نہیں ہوتا، اور یہ معجزہ ہوتا ہے کسی نبی علیہ السلام کا، البتہ یہ امور ہوا وغیرہ مستند قبول چیزوں ہی میں ہو سکتی ہیں، یہ ممکن نہیں کہ معجزہ اس حد تک عمل کرے کہ لکڑی سانپ بن کر حیرت کرنے لگے یا چاند دو ٹکڑے ہو جائے، چاند کا جسم ٹکڑے ہونے کے لیے تیار نہیں ہے۔ یہ ہے مذہب فلاسفہ کا معجزات کے بارے میں، اور ہم ان کی ان باتوں میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کرتے، کیونکہ یہ چیزیں انبیاء علیہم السلام میں ہوتی ہیں، البتہ ان کی اس بارے میں تحدید و اقتضار کا انکار کرتے ہیں، جس کی بنا پر وہ قلب عصا (یعنی لاشعری کا سانپ بن جانا) اور احیاء الموتی (مردہ زندہ کر دیا جانا) کا انکار کرتے ہیں۔ اثبات معجزات، اور دیگر امور کے لیے ہمیں اس مسئلے پر غور و خوض ضروری ہے، کیونکہ یہ خیالات مسلمہ اسلامی عقائد کے مخالف ہیں، لہذا ہمیں اس پر بحث کرنی چاہیے۔



مسئلہ (۱۷)

فلسفیوں کے خیال کی تردید میں واقعات کی فطری راہ
میں تبدل محال ہے

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور جو چیز مسبب خیال کی جاتی ہے، دونوں اقتران (یکجا) ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے، کوئی دو چیزوں کو لو! یہ وہ نہیں نہ وہ یہ ہو سکتی ہے، نہ ایک کائنات دوسرے کائنات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کی متضمن ہے۔ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں، اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم ضروری ہے، جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی کا پینا، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا یا روشنی کا پھیلنا اور سورج کا نکلنا یا مرنا اور سر کا جسم سے جدا ہونا، یا صحت یاب ہونا اور دوا پینا، یا اسہال کا ہونا اور مسہل کا استعمال کرنا وغیرہ وغیرہ، اس قسم کے بیسیوں مشاہدات ہیں جو طب یا نجوم یا دوسرے فنون میں دیکھے جاتے ہیں۔

پس ان افعال کا اقدیر الہی کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان کے وجود سے پہلے جاری ہو چکی ہے، اگر ایک کا صدور دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے انھیں اس طرح پیدا کیا ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ربط خود ضروری ہے اور ناقابل شکست بلکہ تقدیریوں بھی ہو سکتی تھی کہ بغیر کھانا کھائے پیٹ بھر جائے، بغیر گردن کئے موت آ جائے، باوجود گردن کے کٹ جانے کے زندہ گی باقی رہے، اسی طرح سے تمام مقدرات کا معاملہ ہے۔

مگر فلاسفہ نے اس کے امکان کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان امور میں جو لاتعداد ہیں، غور و فکر خارج از شمار ہے، اور بہت طویل، اس لیے ہم

ایک مثال پر گفتگو کرتے ہیں، اور وہ ہے روئی کا جلنا جب اسے آگ چھوئے ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ دونوں ایک جا بھی ہوں اور روئی جلے بھی نہ، اور یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ روئی کو آگ چھوئے بھی نہیں مگر وہ جل کر خاکستر ہو جائے، مگر فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کے تین مقام ہیں:-

مقام اول: مخالف دھوی کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے، اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار، اپنی طبیعت سے اس کا آگ ہونا ممکن نہیں، اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوگی تو جلانے یا گرم کرنے بغیر نہ رہے گی۔ اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اسی نے روئی میں تفرق اجزا سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیلے سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ، رہی آگ تو وہ بھی جادات میں سے ایک بے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل و اثر اختیار ہی نہیں۔

آگ کے فاعل ہونے پر آخر کوئی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس، ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روئی جب آگ سے یکجا ہوتی ہے تو جل اٹھتی ہے یعنی مشاہدہ ہی ایک دلیل ہے، مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فعل آگ ہی کا ہے اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں۔ ایک اور مثال پر غور کرو:- اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور فاعل مدد کر کے انسان کا لطفہ حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و میوہست میں محصور طبائع سے متولد نہیں ہوتا بات یہ نہیں کہ باپ بیٹے کا فاعل ہے، وہ تو لطفہ کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے، نہ تو وہ اس کی حیات کا فاعل ہے نہ اس کی مینائی کا، نہ شنوائی کا، اور نہ ان تمام معانی کا جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اثرات کے ساتھ موجود ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں

بلکہ ان کا وجود تو بتلایا جاتا ہے کہ یہ جہت اول (خدا) سے ہے، چاہے بغیر واسطے کے ہو، چاہے بلائکہ کے واسطے سے جو ان امور حادثہ کے لیے موکل ہوتے ہیں (یہ دلیل ان فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو صانع عالم کے قائل ہیں، اور ہمارا دئے خطاب ان ہی سے ہے)۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کے وجود کے وقت کسی چیز کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہے۔ اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں فرض کیجئے کہ ایک مادر زاد اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس نے دن اور رات کا فرق کبھی کسی سے سُن کر بھی معلوم نہیں کیا، اب اگر دن کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹا نا ممکن ہو جائے اور اس کی پلکیں کھل جائیں، اور وہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ یہی گمان کرے گا کہ رنگوں کی صورتوں کا یہ ادراک جو اس کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں کے کھل جانے کی وجہ سے ہے، یا یہ کہ آنکھوں کا کھل جانا اس کا فاعل ہے، اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح و سالم رہے گی اور پردہ نہ رہے گا اور رنگ اس کے مقابل ہوں گے تو لازمی طور پر وہ ان کو دیکھ سکے گا، اور کسی کے بھی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا، مگر جب آفتاب غروب ہو جائے، اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی، جو ان رنگوں کو اس کی بصارت میں منطبع کر رہی تھی، پس ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف اس امکان کو کیسے نظر انداز کر سکتا ہے: (۱) کہ مبادی وجود میں وہ علل و اسباب موجود ہیں جن سے ان حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں (۲) اجسام متحرک کے خلاف یہ حوادث زمانی ثابت ہیں اور منعدم نہیں ہوتے اگر وہ معدوم ہو جائیں یا غائب ہو جائیں تو ایسی صورت میں ہم ان کی ایک دوسرے سے علحدگی کو سمجھ سکیں گے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی علت ہمارے مشاہدے سے مادہ، پائی جاتی ہے۔ خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بنا پر یہ خیال ناگزیر ہے۔

اور اسی لیے ان کے تحقیقین اس بات پر متفق ہیں کہ اعراض و حوادث جو اجسام کے باہم ملنے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف نسبت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واحد صور کے ہاں سے ہوتا ہے، اور وہ کوئی فرقہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ”آنکھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا انطباع واحد صور کی حست سے ہوتا ہے، پس سورج کی روشنی یا صحیح و سالم آنکھ کی شبلی، اور رنگین اجسام یہ محض مقدمات و مہیات ہیں اس صور کی قبولیت کے لیے، اور وہ اس توجیہ کا اطلاق ہر حادثہ واقعہ پر بھی کرتے ہیں۔ اور اسی لیے اس شخص کا دعویٰ جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ ہی اصل میں فاعل احتراق ہے باطل ہو جاتا ہے، نیز یہ قول بھی کہ ردی ہی سیری کی علت ہے یا دوا ہی فاعل صحت ہے وغیرہ۔

مقام دوم :- یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں، لیکن قبولیت صور کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں اور مشاہدے میں آتے ہیں مبادی سے بھی اشیاء کا معدوم بالزوم و بالطبع ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الاختیار، جیسا کہ سورج سے نور کا فیضان بالطبع ہوتا ہے، البتہ قبولیت کے محل، بہ لحاظ اختلاف استعداد، جدا جدا ہوتے ہیں، جیسے چمک دار جسم سورج کی شعاعوں کو قبول کرتا اور منعکس بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو سکتی ہے ہر چمک دار ان کو قبول نہیں کرتا، ہوا اس کے نور کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتی مگر پتھر مانع ہوتا ہے، اور بعض اشیاء آفتاب کی روشنی کے اثر سے نرم ہو جاتی ہیں، اور بعض سخت، اور بعض سفید ہو جاتی ہیں (جیسے دھوئی کے کپڑے دھلنے کے بعد) اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں (جیسے دھوئی کا چہرہ) حالانکہ مبداء ایک ہی ہے، مگر آثار مختلف ہیں، کیونکہ استعدادات مکانی میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مبادی وجود سے جو بھی صادر ہوتا ہے اس میں وہ فیاض ہیں، ان کے لیے نہ امتناع ہے نہ نخل،

ہاں محل قابل کا قصور اور بات ہے۔
 لہذا جب بھی ہم آگ کو اس کی جلد صفات کے ساتھ فرض کر لیتے ہیں اور روٹی
 کے دو ٹکڑے ایک ہی قسم کے پیتے ہیں اور ایک ہی طریقے پر ان کو آگ کے آگے پیش
 کرتے ہیں تو ہماری سمجھ سے باہر ہو گا اگر کہا جائے کہ ایک تو جل سکتا ہے اور دوسرا
 نہیں حالانکہ وہاں کوئی اختیار نہیں ہے۔

اسی بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں
 ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے جب تک کہ آگ سے حرارت
 کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اور اگر ایسا ہوا تو گویا آگ نہ رہی یا ابراہیم
 علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہوئی چلے گئے۔ انھیں پتھر سمجھنا پڑے گا جس
 پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اسی قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن ہو گا۔

اس کے جواب کے لیے ہمارے دو مسلک ہیں:-

مسلک اول کے سلسلے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی جو
 اپنے اختیار سے کوئی عمل نہیں کرتے، اور یہ کہ خدائے تعالیٰ ارادے سے کوئی کام
 نہیں کرتا، ہم مسئلہ حدوث عالم سے بحث کرتے وقت اس بارے میں فلسفیوں
 کے دعوے کو باطل ثبوت کر چکے ہیں۔ اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل، احتراق کو اپنے
 ارادے سے پیدا کرتا ہے تو جب روٹی آگ میں ڈالی جاتی ہے اس وقت عقلانی بھی
 ممکن ہے کہ آگ روٹی کو نہ جلائے یا جلنے نہ دے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقیدہ تو خیال کو محالات شیعہ کی ارتکاب کی طرف
 لے جاتا ہے، کیونکہ جب اسباب سے مسببات کے لزوم کا انکار کر دیا جائے
 اور انھیں مختار کے ارادے کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ارادے
 کے لیے تو کوئی خاص مقررہ ہیج نہیں ہے، بلکہ اس کا تنوع و اختلاف ممکن ہے
 اب ہر شخص یہ جانز کہہ سکتا ہے کہ مثلاً اس کے سامنے ایک خوفناک دندہ ہے،

یا تیز اور مشتعل آگ ہے، یا گھائی دار پہاڑ ہیں یا زبردست ہتھیار بند دشمن ہیں، اور وہ انہیں دیکھتا نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صفت مینائی اس میں پیدا نہیں کی ہے۔ یا کوئی شخص ایک کتاب لکھ کر گھر میں رکھے اور باہر چلے واپس آکر دیکھے کہ یہ کتاب ایک حسین امر و جوان بن کر کھڑی ہے، یا اور کوئی جانور بن گئی ہے، یا کوئی شخص ایک غلام کو اپنے گھر چھوڑ نکلے اور وہ واپس آنے پر اس کو کتاپائے یا راکھ چھوڑے اور وہ مشک بن گئی ہو، یا پتھر سونا بن گیا ہو، اگر کوئی دوسرا شخص اس سے سوال کرے کہ تو نے گھر میں کیا رکھ چھوڑا تھا تو لازمی طور پر وہ شخص یہی جواب دے گا کہ میں نہیں جانتا کہ اب گھر میں کیا ہے، میں اتنا ضرور جانتا ہوں کہ گھر میں میں نے ایک کتاب چھوڑی تھی، شاید وہ کھوڑا بن گئی ہو، او کتب خانہ اس کی لید اور پیشاب سے غلیظ ہو چکا ہو، یا وہ یہ کہے گا کہ میں نے گھر میں ایک پانی کا گھڑا رکھا تھا، شاید اب تک وہ سیب کا درخت بن چکا ہو، اگر خدا نے تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ گھوڑا لفظ ہی سے پیدا ہو، یا درخت بیج ہی سے آگے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ دونوں کسی چیز سے بھی پیدا ہوں، شاید اس نے ان اشیاء کو پیدا کیا ہو جن کا اس سے پہلے وجود نہ تھا، بلکہ ایسے انسان بھی نظر آجائیں گے جو اس سے پہلے معدوم تھے اور جب ان کے متعلق دریافت کیا جائے گا کہ کیا وہ پیدا ہوئے ہیں؟ تو سوچا پڑے گا کہ آیا تو نہ کہنا چاہیے کہ بازار میں کچھ پھل تھے جو انسان بن گئے، اور یہ وہی انسان ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اور یہ تمام تحولات ممکن ہیں، یہ تحلیل کی وہ شاخ ہے جس میں مفروضات کی بڑی وسیع گنجائش ہے یہاں بس اتنا کافی ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تم یہ ثابت کر سکو کہ ممکن کی کوئی اس صورت میں جائز ہے جبکہ انسان کو اس کے عدم تکوین کا علم ہو تو یہ محالات لازم ہوں گے، اور ہم ان صورتوں کے متعلق جن کا کہ تم نے ذکر کیا ہے کوئی شک

نہیں کرتے، کیونکہ خدا کے تعالیٰ نے ہمیں یہ علم دیا ہے کہ وہ ان ممکنات کو فعل میں نہیں لاتا، اور ہم نے یہ بھی کبھی نہیں کہا کہ یہ امور واجب ہیں، یہ محض ممکن ہیں، ان کا واقعہ ہونا بھی جائز ہے، واقعہ نہ ہونا بھی جائز ہے۔ البتہ ان کا ایک ہیج پر عادی استمرار ہمارے ذہن میں اس چیز کو راسخ کر دیتا ہے کہ یہ امور عادت ماضیہ ہی پر جاری رہیں گے، اور یہ مکمل اور مضبوط علم ہو گیا ہے بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں سے کوئی نبی تمہارے مذکورہ طریقوں کی بنا پر یہ معلوم کر لے کہ فلاں شخص اپنے سفر سے کل واپس نہ ہو گا حالانکہ اس کی واپسی یہ ظاہر ممکن ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ جان لیا جائے کہ یہ واقعہ وقوع پذیر نہ ہو گا، بلکہ جیسا کہ ایک عامی کی نسبت بھی کیا جاتا ہے کہ وہ کسی قسم کا علم غیب نہیں رکھتا، نہ بغیر تعلیم کے معقولات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگر وہ اپنے نفس اور اپنے قوائے مدرکہ کو ترقی دیتا جائے، تو آخر کار ان امور پر آگاہی پا جائے جن پر انبیاء علیہم السلام کو آگاہی ہوتی ہے اور جس کے امکان کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں، لیکن جانتے ہیں کہ یہ ممکن واقعہ نہیں ہو گا، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی عادت کو اس طرح توڑتا رہے کہ زمان و مکان کی پابندی برخاست ہو جائے تو ان علوم کی وقعت زائل ہو جائے گی، اور یہ علوم ناقابل تخلیق ثابت ہوں گے، لہذا ہمیں اس چیز پر یقین کرنے کے لیے کوئی امر مانع نہیں کہ

- (۱) کوئی شے مقدرات الہی میں بہ حیثیت ممکن پائی جائے۔
- (۲) اور اس کے سابق علم میں اس کا اجراء یہ ہو کہ وہ باوجود اپنی امکانی حیثیت کے فعل میں نہ آئے گی۔

(۳) خدا نے تعالیٰ ہم میں یہ علم دیدے کہ وہ اس کو فعل میں نہ لائے گا۔ اس سلسلے میں فلاسفہ کی تنقید تشبیح محض کے سوا کچھ نہیں!

دوسرا مسلک :- اس میں فلسفیوں کی ان تشبیحات لے جا سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آگ میں فطرت ہی یہ ودیعت کی گئی ہے کہ اُس سے

روئی کے دو ٹکڑے، چاہے وہ دونوں باہم کتنے ہی مشابہ ہوں، جب متصل ہوں گے تو آگ انہیں جلا ڈالے گی، لیکن اس کے باوجود ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ کوئی نئی آگ میں ڈالا جائے اور نہ جلے، یہ بات خود صفتِ آتش میں کسی تبدیلی کے پیدا ہونے کی وجہ سے ہو یا صفتِ نبی میں کسی تغیر کی وجہ سے، بہر حال خدا نے تعالیٰ کی طرف سے یہ بات ہوگی یا کسی فرشتے کی طرف سے (بحکم خدا) کہ آگ میں ایک ایسی صفت پیدا کی جائے کہ اس کی گرمی نبی کے جسم پر اثر کرنے سے قاصر ہو، یعنی اس کی گرمی متعدی نہ ہو، بلکہ اس کے اندر ہی سمٹ کر رہ جائے، یعنی آگ کے باطن ہی میں رہے، یا یہ کہ جسمِ نبی میں کوئی صفت پیدا کر دی جائے کہ باوجود اپنے کثافت، خون، اور ہڈی پر باقی رہنے کے بھی ان پر آگ کوئی اثر نہ کرے۔ چنانچہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں آئی ہے کہ بعض لوگ ابرک یا اور کوئی دوا جسم پر مل کر ذہنیے تنویر میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی، اگر کسی نے اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ اس کا انکار کر دے۔

پس کسی کا اس امر سے انکار کہ قدرتِ خدا کی وجہ سے آگ میں یا جسمِ نبی میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانعِ احتراق ہو ایسا ہی انکار ہو گا جیسے ابرک ناپید جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار۔ مقدوراتِ الہی میں ایسے بے شمار عجائب و غرائب موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ بھی نہیں کیا مگر ہمیں ان کے امکان کے انکار کا کیا حق حاصل ہے یا ان کے محال ہونے کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں؟

مردے کو زندہ کرنا، یا لاش کو سانپ بنادینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے۔ ان کو سمجھنے کے لیے (مثلاً) کسی ایسے مادے کو نیچے جمہرِ جنیر کی صورت کو قبول کر لیں، جیسے مسی یا دوسرے عناصر جو نباتات کی شکل میں تبدیل ہوتے کر لیتے ہیں، پھر جب انہیں حیوان کھا لیتا ہے تو وہ اس کے خون کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پھر خون سے منی بنتی ہے، پھر منی رحم میں داخل ہوتی ہے، اور اس سے ایک حیوان کی تشکیل ہوتی ہے، یہ حکم عادت اس کے لیے ایک مدت مقررہ دکھا رہوتی ہے، اگر اس سے

کم وقت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو مقتدراتِ الہی میں وہ محال کیوں ٹھیرے؟ فعل کی مدت کا تعین جس کے یہ قدرت میں ہو، اس مدت کا گھٹاؤ بڑھاؤ بھی اس ہی کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور ماہِ البعث یہی گھٹاؤ بڑھاؤ ہے نہ کہ نفسِ فعل اور یہی معجزے کی تشکیل کرتا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا نفسِ نبی سے صادر ہوتا ہے یا کسی دوسرے مبداء سے

جس کا تعین نبی کرتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس چیز کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسِ نبی یا کسی مبداء کی قوت سے برسات ہونے لگتی ہے، کرفک ہوتی ہے، بجلی چمکتی ہے، زمین میں زلزلہ پیدا ہو سکتا ہے، وغیرہ، تو ہمارا بھی یہی خیال ہے، البتہ ہمارے اور تمہارے لیے بہتر یہی ہے کہ ان کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کی جائے، چاہے یہ بغیر کسی واسطہ کے ہو یا کسی فرشتے کی وساطت سے ہو، لیکن ان کے حصول کا وقت اور نبی کی توجہ کا ان کی جانب منقطع ہونا، اور ان کے ظہور سے نظامِ خیر کی وابستگی یہ امور نظامِ شرعی کے تعین کے لیے ہوتے ہیں، پس یہ چیزیں وجود کی جانب مرجع ہوں گی اور فی نفسہ ممکن ثابت ہوں گی، اور مبداء بھی ان کے حق میں فیاض ثابت ہوگا، مگر ان کا فیضان اسی وقت ہوگا جبکہ ان کی ضرورت شدید ہو، اور اس وقت ان کا وجود مرجع ہو، اور خیر اس میں متعین ہو، اور خیر اس وقت تک متعین نہیں ہوتا جب تک کہ نبی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے افاضہ خیر کے لیے اس کا ضرورت مند نہ ہو۔

پس تمہارے اسی اصولِ استدلال کے مطابق کہ تم نبی کے لیے خلافِ عادت ایک خاصیت کو جائز رکھتے ہو، اور اس کو نبی ہی کے لیے مختص سمجھتے ہو، تمہیں دوسری خاصیتوں کو بھی تسلیم کرنا چاہئے جو تمہارے اصولِ استدلال سے متضاد ہیں، البتہ ان خاصیتوں کی مقادیر کا انضباط، اور ان کے امکان کا تعین عقلی سے نہیں ہو سکتا۔ جب خیریت میں ان کی نقلی اور روایتی حیثیت کی تصدیق کر دی

ہے، اور ان کا تو اثر اخبارِ سکہ ہے تو ان کی تصدیق بر ملا واجب ہے۔

بہر حال جب صورتِ حیوانی کو سواریے نطفے کے کوئی چیز قبول نہیں کرتی جس پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ان ملائکہ کی طرف سے ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیال میں مبادی موجودات ہیں اور نطفۃُ انسانی سے سوائے انسان کے، اور گھوڑے کے نطفے سے سوائے گھوڑے کے کچھ اور پیدا نہیں ہوتا تو اس وجہ سے کہ گھوڑے سے گھوڑے کے بچے کا پیدا ہونا زیادہ مرتجح ہے یہ نسبت کسی دوسری جنس سے پیدا ہونے کے، اسی لیے جو بونے سے جو ہی پیدا ہوگا، کیہوں بونے تو گیہوں ہی حاصل ہوگا، سیب کے بیج سے سیب، اور یہی سے ہی کی تولید ہوگی، لیکن اس نظامِ عام کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض جنسیں عجیب و غریب طور سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً بعض کیڑے مٹی سے راست پیدا ہوتے ہیں، اور عام کیڑوں کی طرح ان میں تو والد و نسل نہیں ہوتا، اور بعض وہ ہیں جو اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں تو والد و نسل تناسل ہوتا ہے جیسے چمبے، بچھو، سانپ جن کی پیدائش مٹی سے بھی ہوتی ہے، قبولِ صورت میں ان کی استعدادِ ادراک امور کی وجہ سے جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں، مختلف ہوتی ہے، قوتِ بشری نے ابھی تک ان پر کوئی اطلاع حاصل نہیں کی، اور فرشتوں کی طرف سے ان صورتِ کا فیضان محض ان کی اپنی خواہش کی بنا پر بے قاعدہ طور پر نہیں ہوتا بلکہ ہر محل پر اسی صورت کا فیضان ہوتا ہے جو اپنی استعداد کے لحاظ سے خاص طور پر اس کے قابل ہوتا ہے، اور استعدادوں میں تو اختلاف و تعدد ہوتا ہی ہے، اور فلسفیوں کے نزدیک ان کے مبادی کو اکب کے باہمی امتزاجات اور اجرامِ علویہ کی حرکات سے پیدا ہونے والی نسبتوں کا اختلاف ہے، اس سے ظاہر ہے کہ استعدادوں کے مبادی میں عجائب و غرائب پوشیدہ ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اربابِ طلسمات علمِ خاص جو اہرِ معدنیہ اور علمِ نجوم کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوائے آسمانی کے امتزاجات سے خواصِ معدنی پیدا ہوتے ہیں، اسی زمینی اثر پذیریری سے معدنیات کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، وہ ہر ایک

کے لیے ایک مخصوص طالع مقرر کرتے ہیں اور اسی کے استعجال سے وہ دنیا میں امورِ غریبہ انجام دیتے ہیں، مثلاً کسی مقام سے وہ سانپ بچھو کو بھگا دیتے ہیں تو کہیں سے چھریاں کو دفع کر دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ اور بہت سی عجیب و غریب چیزیں علمِ طلسمات کے زور سے پیدا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں؛

پس جب مبادئی استعدادِ ضبط و حصر سے خارج ہیں اور ہم ان کی کنہ سے واقف نہیں، نہ ان کے حصر کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہے، تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ بعض اجسام کے لیے یہ محال ہے کہ ادویہ کو مینہ کو کم سے کم زمانے میں طے کر کے اس صورت کو حاصل کر لیں جس کے کہ وہ قابل ہیں۔ اور یہی معجزے کے ظہور کا سبب ہوتا ہے، اور اسی سے لاشعری سانپ ہو سکتی ہے۔ ان چیزوں سے انکار کا باعث درحقیقت موجوداتِ عالیہ سے ہماری کم مانوسی اور ان اسرارِ الہی سے غفلت و بے علمی ہے جو عالمِ مخلوقات میں اور فطرت میں پوشیدہ ہیں جو شخص ان علوم کے عجائبات کا استقراء کر سکتا ہے۔ وہ ان امور کو قدرتِ خداوندی سے بعید نہیں سمجھتا جو انبیاء علیہم السلام کے معجزات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ یہ اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر ممکن اللہ تعالیٰ مقدرات سے ہوتا ہے، تو تمہیں ہمارے اس خیال کی تائید کرنی چاہیے کہ ہر محال مقدرات سے نہیں، حالانکہ بعض اشیاء کا محال ہونا ہمیں معلوم ہے، اور بعض کا ممکن ہونا بھی معلوم ہے، اور بعض وہ ہیں جن کے محال یا ممکن ہونے کے بارے میں اجماع تک عقل نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔

تو اب بتلائیے کہ محال کی آپ کے پاس تعریف کیا ہے؟ اگر یہ ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کے جمع ہونے کا نام ہے تو کہئے کہ دو چیزوں میں سے وہ یہ نہیں ہوتی اور یہ وہ نہیں ہوتی، لہذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مقتضی نہیں، نیز کہئے کہ اللہ تعالیٰ ارادے کو پیدا کرنے پر بغیر ارادے کے علم کے قادر ہوتا ہے، اور علمِ غیرِ حیات سے پیدا کیا گیا ہے، وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردے کے ہاتھ کو حرکت دے اسے

بٹھائے، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے، اس سے مختلف صنعتی کام انجام دلائے، اس کی آنکھ کھلی رکھے کہ وہ اپنے سامنے کی چیز کی طرف بار دیکھے، باوجودیکہ اس میں ہوش ہے نہ زندگی ہے اور نہ اختیار، اور یہ بات قدر و منظم افعال محض خدا کے اس کے ہاتھ کو حرکت دینے کی وجہ سے یا اس حرکت کے پیدا کر دینے کی وجہ سے انجام پارہے ہوں، اور حرکت خدا کے تعالیٰ کی طرف سے ہو، اس چیز کو جائز رکھتے ہوئے، حرکت اختیاری اور رشتہ میں فرق باطل ہو جاتا ہے، اس طرح تو کوئی فعل محکم علم پر اور نہ قدرت فاعل پر دلالت کر سکتا ہے اور چاہئے کہ وہ قلب اجناس پر بھی قادر ہو، چاہے تو جوہر کو عرض کر دے، علم کو قدرت کر دے، سیاہی کو سفیدی کر دے، آواز کو بول باندے، جیسا کہ وہ جادو کو حیوان اور پتھر کو سونا بنادینے پر قادر ہے، اسی طرح اس سے بہت سے محالات لازم آجاتے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ محال پر کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور محال یہ ہے کہ کسی شے کا اثبات اس کی نفی کے ساتھ جمع ہو، یا اثبات اخف نفی اعم کے ساتھ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ، اور جو اس قسم سے نہیں محال بھی نہیں، اور جو محال نہیں وہ مقدور ہے۔

رہا سفیدی و سیاہی کا جمع ہونا، تو یہ محال ہے کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی محل میں صدف سیاہی کا اثبات ماہیت سفیدی کی نفی اور سیاہی کا وجود ہے، پس جب اثبات سیاہی سے نفی سفیدی سمجھ میں آجائے تو پھر اس کے اثبات سفیدی اس کی نفی کے محال ہوگی۔

نیز ایک شخص کا دو مکانوں میں ہونا بھی غیر جائز ہوگا، کیونکہ ہم اس کے مکان میں ہونے کا یہ مطلب لیں گے کہ وہ غیر مکان میں نہیں ہے، پس باوجود اس کے مکان میں ہونے کے اس کا غیر مکان میں ہونا فرض کیا جانا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مکان میں ہونا غیر مکان میں ہونے کی نفی ہے۔

ایسا ہی ہم جانتے ہیں کہ ارادے سے مراد طلب معلوم ہے، اب اگر طلب فرض کی جائے اور علم فرض نہ کیا جائے تو ارادہ بھی نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کی نفی اس میں ہوگی جس کو ہم ارادہ سمجھتے ہیں۔

جاد میں تو علم کا پیدا ہونا محال ہے، کیونکہ جاد کا مفہوم ہی ہم یہ لیتے ہیں کہ وہ کچھ نہ جانے، اگر وہ کچھ جاننے لگے تو جس معنی میں کہ جو جاد کے لفظ کو سمجھتے ہیں جاد اس کا نام رکھنا محال ہوگا، اگر وہ نہ جانے تو اس نویدِ اعلم کا نام علم رکھنا باوجودیکہ وہ اپنے محل میں کوئی علم پیدا نہیں کرتا، محال ہوگا، اور یہی وجہ ہے کہ جاد میں علم کا پیدا ہونا محال ہے۔

رہا اجناس کا منقلب ہو جانا تو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ وہ اللہ کے مقدورات میں سے ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اسی چیز کا کوئی دوسری چیز بن جانا غیر معقول ہے، کیونکہ (مثلاً) سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ میاں ہی باقی رہے گی یا نہیں؟ اگر وہ معدوم ہو گئی تو سمجھئے کہ منقلب نہیں ہوئی، بلکہ یہ معدوم کی گئی اور دوسری اس کے سوائے موجود ہوئی، اگر خاکی رنگ کے ساتھ وہ موجود ہے تو بھی منقلب نہیں ہوئی، مگر اس کے ساتھ اس کے غیر کا اضافہ ہو گیا، اور اگر سیاہی باقی رہے اور خاکی رنگ معدوم ہو جائے تو پھر بھی یہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ اسی حالت پر جس پر کہ وہ ہے باقی ہے۔

اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث ہوا میں منقلب ہو گیا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ صورتِ مائیہ کو قبول کرنے والے مادے نے اس صورت سے الگ ہو کر دوسری صورت اختیار کر لی ہے، پس مادہ تو مشترک ہے مگر چونکہ متغیر ہے۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ لاشعی سانپ بن گئی یا مٹی حیوان بن گئی۔ اور عرض و جوہر کے درمیان نہ کوئی مادہ مشترک ہے، نہ سیاہی، نہ خاکی رنگ کے درمیان اور نہ تمام اجناس کے درمیان ہی کوئی مادہ مشترک ہے، پس اس بنا پر ان میں انقلاب محال ہوگا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا مبدء کے ہاتھ کو تحریک دینا، اور زندہ شخص کی صورت میں اُسے

بٹھانا اور اُس کے ہاتھ تحریر لکھوانی، حتیٰ کہ اس ذریعے سے ایک باقاعدہ تحریر نگار آئے، یہ فی نفسہ محال نہیں ہے جبکہ ہم حوادث کو ارادہ مختار کے سپرد کرتے ہیں، البتہ ہم ان کو خلاف عادت ایک چیز ہونے کی بنا پر عجیب سمجھتے ہیں۔ اور تمھارا یہ کہنا کہ اس سے علم فاعل کی بنا پر احکام فعل کی دلالت باطل ہو جاتی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ فاعل تو اس وقت وہی اللہ تعالیٰ ہے، وہی حکم دینے والا ہے اور وہی اس کا عالم بھی ہے۔ رہا تمھارا یہ قول کہ رعشہ اور حرکت اختیاری کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے گا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ادراک ہم اپنے نفس میں کرتے ہیں، کیونکہ ہم دو حالتوں کے درمیان اپنے نفوس میں ضروری فرق کا مشاہدہ کرتے ہیں، اور اسی فرق کو ہم "قدرت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ان دونوں ممکن قسموں میں سے جو بھی واقع ہوتا ہے ان میں ایک ایک حال میں ہوتا ہے، دوسرا دوسرے حال میں۔ وہ ہے ایجاد حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں، اور ایجاد حرکت بغیر قدرت کے دوسرے حال میں۔ لیکن جب ہم اپنے غیر کی طرف نظر کرتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والی کثیر اور منظم حرکات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدرت کا علم حاصل ہوتا ہے، پس یہی علوم ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ مجاری عادات پر پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے ہم امکان کی دونوں قسموں میں سے ایک کو جان لیتے ہیں مگر جیسا کہ اوپر بتلایا گیا دوسری قسم کے محال ہونے کو معلوم نہیں کر سکتے۔

مسئلہ (۱۸)

اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ رُوح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی چیز دہان میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع، نہ وہ بدن متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، اور یہی حال فرشتوں کا ہے

اس بارے میں فلاسفہ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ قویٰ دو قسم ہوتے ہیں: قوائے حیوانی، قوائے انسانی۔
قوائے حیوانی: ان کے نزدیک دو قسم میں منقسم ہیں، محرکہ اور مدرکہ، مدرکہ کی دو قسمیں ہیں، ظاہری اور باطنی،
قوائے ظاہری مشتمل ہیں پانچوں حواس پر۔ یہ اجسام پر منطبع ہوتے ہیں اور قوائے باطنی تین ہیں:-

(۱) قوت خیالیہ: مقدم دماغ میں قوت مبصرہ (دکھانے والی قوت) کے ماوراء اسی میں اشیاء مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں، بلکہ اس میں وہ محسوسات بھی منطبع ہوتے ہیں جن کا حواس خمسہ ادراک کرتے ہیں، اسی لیے اس کا نام ہوتا ہے ”حس مشترک“ اگر ایسا نہ ہو تو جب کوئی شخص سفید شہد کو دیکھتا ہے تو اس کا مزہ چکے بغیر معلوم نہیں کر سکتا۔ مگر جب یہی شخص دوسری بار سفید شہد کو دیکھے گا تو بھی پہلے کی طرح چکے بغیر اس کے مزے کا ادراک نہ کر سکے گا۔ لیکن اس کے اندر کوئی چیز ہوتی ہے جو فیصلہ کرتی ہے کہ یہ سفید شے میٹھی بھی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا

ہے کہ یہ ”کوئی چیز“ وہ فیصلہ کرنے والی قوت ہے جو دو اشیاء رنگ اور حلاوت کے جمع ہونے پر فیصلہ کرتی ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ ایک شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔

(۲) قوت وہمیه۔ جو معانی کا ادراک کرتی ہے، جبکہ پہلی قوت صور کا ادراک کرتی ہے، اور صور سے مراد ہے وہ صورتیں جن کا وجود مادی قسم سے ہو۔ یعنی جسمانی۔ اور معانی سے مراد ہے وہ ذہنی کیفیتیں جو جسم یا مادہ کے مقتضی نہیں ہوتیں، لیکن کسی جسم سے عرضی طور پر متعلق رہ سکتی ہیں، جیسے جذباتِ عداوت، یا محبت، مثلاً ایک بکری جب بھیڑیے کو دیکھتی ہے تو اس کے رنگ و شکل ہیئت کا ادراک کرتی ہے، جو جسمانی چیزیں ہیں اور بغیر جسم کے پائی نہیں جاتیں۔ نیز اس کی عداوت کا بھی ادراک کرتی ہے ایک بکری کا بچہ اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے، نیز اس کی موافقت و محبت کا بھی علم رکھتا ہے، اسی لیے وہ بھیڑیے سے بھاگ کر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے، بہر حال مخالفت و موافقت کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اجسام ہی میں موجود ہوں جیسا کہ رنگ اور شکل کے لیے ضروری ہے، ہاں وہ اجسام سے عرضی طور پر متعلق ہو کر رہ سکتی ہیں۔ پس یہ قوت، دوسری قوت (یعنی متخیلہ) سے جدا ہے اور اس کا محل دماغ کا جو ف آخر ہے۔

(۳) تیسری قوت، یہ وہ ہے جو حیوانات میں ”متخیلہ“ اور انسان میں ”مفکرہ“ کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تصور محسوسہ کو ایک دوسرے سے ترکیب دیتی ہے، اور معانی کو تصور کے ساتھ جوڑتی ہے، اور جو ف اوسط میں رہتی ہے جو حافظہ صور اور حافظہ معانی خانوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے انسان اجزائے تخیل کی من مانی بندش پر قادر ہو سکتا ہے، جیسے وہ گھوڑے کو اڑتا ہوا خیال کر سکتا ہے، ایک شخص کا تصور کر سکتا ہے جس کا سر انسان کا ہو اور جسم گھوڑے کا، بہر حال اسی قسم کی باتیں جو کبھی مشاہدے میں آئی ہوں یا نہ آئی ہوں، اور بہتر یہ ہے کہ اس قوت کو قوت محرکہ کے ساتھ ملحق سمجھا جائے نہ کہ قوتِ مدرکہ کے ساتھ۔

ان قویٰ کے مستقر طبی تحقیقات کی بنا پر معلوم کئے گئے ہیں، جب ان کے مراکز (تجویضات) میں کوئی آفت نازل ہوتی ہے تو ان چیزوں میں بھی - یعنی ادراک وغیرہ میں اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نیز فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ وہ قوت جس میں حواس خمسہ کے ذریعے صورتِ محسوسہ کا انطباع ہوتا ہے، ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے، اس طرح وہ حاصل ہونے کے بعد باقی رہتی ہیں، اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا، اور موم بتی کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن برخلاف پانی کے میوہ کی وجہ سے محفوظ کر سکتی ہے۔ لہذا محفوظ کرنے والی قوت قبول کرنے والی قوت نہیں، اس لیے اس کو قوتِ حافظہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح معانی کا انطباع قوتِ ہمیدہ میں ہوتا ہے، اور اس کی ایک قوتِ حفاظت کرتی ہے جس کو ذکرہ کہتے ہیں۔ پس باطنی ادراکات جب ان میں قوتِ متخیلہ کو شامل کیا جائے، پانچ ہوتے ہیں، جیسا کہ ظاہری ادراکات بھی پانچ ہیں۔

قوائے محرکہ کی دو قسمیں ہیں :-

(۱) محرک اس معنی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی بھرکے والی) قوت ہے۔

(۲) محرک اس معنی میں کہ حرکت اس کی قوتِ فاعلیہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت ہے وہ قوتِ نزو عبیہ شوقیہ ہے، یہ قوت جب اس قوتِ خیالیہ میں (جس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں) صورتِ مطلوب، یا صورتِ نفور کا ارتسام کرتی ہے، تو قوتِ محرکہ فاعلہ کو تحریک ہوتی ہے۔ اور اس کے دو شعبے ہیں - شعبہ اول ہے "قوتِ شہوانیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اگساتی ہے، جس سے کوئی متخیلہ شے جو غرضی یا نافع نزدیک کی جاتی ہے۔ اس کا مقصد طلب لذت ہے۔

شعبہ دوم ہے "قوتِ غضبیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اگساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے دفع کی جاتی ہے، جو غرضِ رساں یا موجبِ فساد سمجھی جاتی ہو۔ اس کا مقصد طلب نفور و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قویٰ میں اجماع کامل حاصل ہوتا ہے

جس کا نتیجہ فعل ارادی ہے۔

یہی قوت محرکہ جو فاعل ہے، تو یہ وہ قوت ہے جو اعصاب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں تشبیح پیدا کرتی ہے، اوقات و ربطات کو جو اعضا سے متصل ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت شکن ہوتی ہے یا ان کو طول میں ڈھیل دے کر کھینچتی ہے جس سے یہ اوقات و ربطات خلاف سمت کھینچے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفس حیوانیہ کے قوی، تفصیل کو نظر انداز کر کے ان کا بھلا ذکر کیا گیا۔
نفس عاقلہ انسانی: اس کو ”ناطقہ“ بھی کہتے ہیں، ناطقہ سے مراد ہے عاقلہ کیونکہ نطق (گفتگو) ظاہری اعتبار سے عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے، اسی لیے اس کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قوتیں ہیں :- ایک قوت عالمہ دوسری قوت عاملہ، دونوں کو عقلی کہا جاتا ہے، لیکن یہ صرف نام ہی میں مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عالمہ :- یہ بدن انسانی کی قوت محرکہ کا نام ہے جو انسان کے بدن کو ان افعال پر اگھاتی ہے جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور جن کی ترتیب اس رویت خاص کا نتیجہ ہے جو انسان کی خصوصیت خالصہ ہے۔

قوت عاملہ :- قوت نظری کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقایق مستقولات کا ادراک کرتی ہے، جو مادہ، مکان اور جہت سے مجرد ہوتی ہیں، اور جنہیں ”تھابائے کلیہ“ کہتے ہیں، اور علم کلام کی اصطلاح میں انہیں ”احوال و وجہ“ اور فلسفی انہیں ”کلیات مجردہ“ کہتے ہیں۔

پس یہ دو قوتیں دو نسبتوں کا لحاظ کرتے ہوئے روح میں پائی جاتی ہیں: قوت نظری کی نسبت ملائکہ کی طرف ہے جہاں سے روح تکمیل انسانیت کے لیے علوم حقیقیہ حاصل کرتی رہتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ قوت جہت فوق سے دائمی طور پر فیاض پذیر ہوتی رہے۔

قوتِ علی کی نسبت، اسفل کی طرف ہے، وہ ہے جہتِ بدن اور اس کا انتظام اور اصلاح، اخلاق، تہذیب، انسانیت کے لئے چاہئے کہ یہ قوت تمام قوائے بدنی پر غالب رہے، اور تمام قویٰ اس کی تادیب سے اثر پذیر رہیں اور مقبور رہیں۔ قوائے بدنہ نہ کہ قوتِ علی کو اثرات کے قبول کرنے کے لئے متفعل رہنا چاہئے ورنہ صفاتِ بدنہ روح میں ایسی انفرادی صورتیں پیدا کر دیں گی جو ذرائع کہلاتی ہیں، قوتِ علی ہی کو غالب رہنا چاہئے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو فضائل کہلاتی ہیں۔

یہ ہے اس تفصیل کا اختصار جو فلاسفہ قوائے حیوانی اور انسانی کے بارے میں پیش کرتے ہیں، البتہ ہم یہاں قوائے نباتی کا ذکر چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصد کے لیے کارآمد نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ان تمام ذکر کردہ امور کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ہے، یہ تو مسلمہ امور ہیں جو مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، قدرت کے انتظامات میں ان کی حیثیت عادت جاریہ کی سی ہے۔

البتہ ہم یہاں ان کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ نفس (روح) کا جو ہر قائم ہونا عقلی دلائل سے معلوم کیا جاسکتا ہے، ہمارے اعتراض کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدا کے تعالیٰ کی قدرت سے بعید ہے یا شریعت میں اس کے خلاف رائے ہے، بلکہ حشر و نشر کی تفصیل میں ہم بتلائیں گے کہ شریعت ان کی تصدیق کرتی ہے، البتہ ہم ان کے اس دعوے پر معترض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابلِ ثبوت ہے، اور اس کی معرفت میں شرعی تعلیم سے استغناء ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں فلاسفہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔ دلیل اول: فلسفی کہتے ہیں کہ علوم عقلی، نفوس انسانی میں حلول کرتے ہیں، یہ لامتناہی نہیں ہوتے، اور ان کی اکائیاں ہوتی ہیں، جو منقسم نہیں ہو سکتیں، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا محل بھی منقسم نہ ہو، لیکن تمام اجسام منقسم ہوتے ہیں، لہذا ان عقلی علوم کا محل جسم نہیں ہو سکتا۔

شرط منطوق کے اشکال سے اس دعوے کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جن میں سے قریب ترین طریقہ یہ ہے کہ

(۱) اگر محل علم جسم منقسم ہو، تو علول کرنے والا علم بھی اس میں منقسم ہوگا۔
 (۲) لیکن حنول کرنے والا علم غیر منقسم ہے لہذا محل جسم نہیں، یہ ہے ”قیاسی شرطی“ جس میں ”نقیض تالی“ کا استثناء ہوتا ہے، لہذا بالاتفاق ”نقیض مقدم“ کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں، پہلے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم یا قابل انقسام شے میں حلولی ہونے والی چیز بھی لازماً قابل انقسام ہوتی ہے، اور اگر محل علم کی قسمت پذیری کو فرض کر لیا جائے تو پھر علم کی قسمت پذیری بھی بدیہی اور ناقابل شک ہوگی۔ دوسرے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ علم واحد جو آدمی میں حلول کرتا ہے منقسم نہیں ہوتا، کیونکہ اس کو لائی نہایت قابل تقسیم سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس کو کسی خاص حد تک قابل انقسام سمجھا جائے تو وہ ایسی اکائیوں پر مشتمل ہوگا جو مزید منقسم نہیں ہو سکتیں، بہر حال ہم اشیاء کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزاء ازل ہوتے ہیں، اور بعض اجزاء باقی رہتے ہیں، کیونکہ اس کے کوئی جزا نہیں ہوتے۔

اعتراض: اس کے دو مقاموں پر ہے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ محل علم جو ہر فرد مستحضر ہوتا ہے، جو منقسم ہوتا ہے (یہ بات، ہر متکلمین کے موافق ہے) اس کے بعد صرف ایک استبعاد باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ تمام علوم جو ہر فرد میں کیسے حلول کرتے ہیں، اور تمام جواہر جو اس کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں معطل رہ جاتے ہیں، حالانکہ وہ قریب ہی ہوتے ہیں۔

معض استبعاد سے تو فلسفیوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، کیونکہ یہ خود ان کے نظریہ کے خلاف پیش کیا جاسکتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ نفس (روح) شے واحد کیسے ہو سکتی ہے جو نہ کسی جگہ میں آسکتی ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ وہ داخل بہن ہوتی ہے

نہ خارج بدن اور نہ اس سے متصل ہوتی ہے نہ منفصل؟

مگر سارا اعتراض اس مقام پر زیادہ اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ جزہ لاجزہ کے بارے میں فلسفیوں کی بحث بڑی طویل ہے اور اس بارے میں بہت سے ہندسی دلائل بھی پیش کئے جاتے ہیں، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ ہے کہ جو فرض دو جوہروں کے درمیان ہوتا ہے تو کیا اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ دوسرے عین کنارے سے ملاتی ہوتا ہے؟ دوسرا عین کنارہ وہ ہے جو کہ دوسرے سے ملاتی ہوتا ہے یا اس کے غیر سے ملاتی ہوتا ہے؟ اگر اس کے عین سے ملاتی ہوتا ہے تو وہ محال ہے کیونکہ اس سے دونوں کناروں کا انقضاء لازم ہوتا ہے، کیونکہ ملتی کا ملاتی بھی ملاتی ہوتا ہے جو اس سے ملتی ہوتا ہے اگر وہ اس کا غیر ہے تو اس میں تعدد و انقسام ثابت ہوتا ہے اور یہ شبہ وہ ہے جس کا حل بہت طویل ہے، ہم اس پر غور کرنے پر مجبور نہیں، اس لیے ہم دوسرے مقام کی طرف آتے ہیں۔

دوسرا مقام: ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ جسم میں ہر حوالہ ہونے والی شے کا قابل انقسام ہونا لازم ہے خود تمہارے اس نظریے کی بنا پر باطل ہے۔ تم کہتے ہو کہ (مثلاً) بکری کے دماغ میں بھڑیئے کی عداوت کے متعلق جو قوت و مہیمہ ہوتی ہے شے واحد کے حکم میں ہے، اس کی تقسیم کا تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ عداوت کے اجزاء نہیں ہوتے کہ بعض اجزاء کے اعضاء اور بعض اجزاء کے ذوال کو فرض کیا جاسکے، حالانکہ تمہارا نزدیک قوت جسمانی میں اس کا ادراک ثابت ہے، کیونکہ نفس بہائم اجسام میں منقطع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر فلاسفہ کے لیے یہ ممکن ہے کہ حواس خمسہ، حس مشترک اور قوت حافظہ و تصور کے مدرکات میں انقسام کے فرض کو مجبوراً مان لیں، تو ان کے لیے ان معانی کے انقسام کا فرض کرنا جن کا مادے میں ہونا شرط نہیں ہے، ممکن نہ ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ بکری مطلق عداوت کا، جو مجرد عن المادہ ہو، ادراک نہیں کرتی بلکہ متعین و مشخص بھڑیئے کی عداوت کا ادراک کرتی ہے، اور قوت عاقلہ حقائق مجرد

عن الماتہ وعن الاشخاص کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بکری بھڑیٹے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے اگر رنگ قوت باصرہ میں منقطع ہونے والی شے ہے، تو ایسی ہی شکل بھی ہے، اگر بیرونی محل بصارت کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں تو سوال ہوتا ہے کہ عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے؟ اگر کوہ جسم کے ذریعے تو ادراک بھی منقسم ہوگا، تو یہ منقسم ادراک کس چیز کا ادراک ہوگا؟ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہوگا؟ تو عداوت کا جز کیسے پیدا ہوا؟ یا پھر ہر جز نے عداوت کے کل کا ادراک کیا؟ تو پھر عداوت کو بار معلوم ہونے والی شے ثابت ہوئی، کیونکہ انقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

یہ ہے ان کی دلیل میں شک پیدا کرنے والا شبہ جس کا حل ضروری ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ مناقضہ معقولات میں ہے، اور معقولات کا مناقضہ نہیں ہو سکتا (یعنی وہ ٹوٹتے نہیں) جب تم دونوں مقدماتوں میں شک نہ کر سکیں کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا، اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں اقامت نہیں کر سکتا تو تم کو نتیجے میں بھی شک نہیں کرنا چاہیئے۔

جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے تصنیف کی ہے وہ محض تقاریر سے بیانات میں تناقض و فساد ظاہر کرنے کے لیے کی ہے اور یہ بات تمہاری بحث کے کسی ایک شوق کے فساد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، خواہ وہ نفس ناطقہ کے متعلق تمہارا نظریہ ہو یا قوت و ہمیہ کے متعلق۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ مناقضہ ظاہر کرتا ہے کہ فلاسفہ قیاس میں مقام تلبیس سے غافل رہے ہیں، اور شاید مقام التباس میں ان کا یہ قول ہے کہ علم جسم میں اسی طرح منقطع ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ، اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین شے کے تجزیہ و انقسام سے اس کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، لہذا علم کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، جب اس کے محل کا تجزیہ ہو، بہر حال خلل لفظ انطباع سے پڑ رہا ہے، چنانچہ کہ ہم کی نسبت اس کے

محل کی طرف ایسی نہ ہو جیسے کہ رنگ کی نسبت رنگین چیز کی طرف کہ وہ اس پر پھیل جاوے، یا اس میں منطبع ہو جائے، اور اس کے اطراف و جوانب میں منتشر ہو جائے اور اس کے منقسم ہونے سے وہ بھی منقسم ہو جائے، بلکہ غالباً علم کی نسبت اس کے محل کے ساتھ دوسری طرح کی ہے جس میں انقسام ممکن نہیں، محل علم کا تجزیہ ہو بھی تو اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا، اس کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی ہی سمجھنی چاہئے، جیسے ادراک عداوت کی نسبت جسم کی طرف اوصاف کی نسبت جو ان کے محل کی طرف ہوتی ہے ان کا بیان کرنا ایک فن میں محصور نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کے متعلق ہمارے تفصیلی معلومات مطلقاً قابل بھروسہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے متعلق ہمارے احکام اس وقت تک ناقابل بھروسہ ہوں گے، جب تک کہ ہمیں ان کی نسبت کی تفصیلات کا کامل علم حاصل نہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ فلسفیوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ظنیات کی تقویت کے لیے فائدہ مند ہو سکتا ہے مگر ان کا یقینی بنیادوں پر علم ہونا صحیح نہیں مانا جاسکتا کہ اس میں غلطی کا یا لغزش کا امکان نہ ہو۔

دوسری دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر معلوم واحد عقلی (یعنی مجرد عن المواد) کے متعلق علم مادے میں اس طرح منطبع ہو سکتا ہے جیسے اعراض کا انطباع جو ہر جسم میں، تو اس کا انقسام بھی انقسام جسم کی وجہ سے بالفردت لازم ہوگا، گو اس میں منطبع نہ ہو، اور نہ اس پر بھلا ہوا ہو، اگر لفظ انطباع خراب لگے تو دوسرا لفظ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ تو ہم دریافت کریں گے کہ کیا علم کی اپنے عالم کی طرف نسبت ہوتی ہے یا نہیں؟ نسبت کا مقرر نہ کرنا تو محال ہے، کیونکہ اگر اس کے ساتھ نسبت قرار نہ دی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اس کے متعلق عالم ہونا اس کے متعلق غیر عالم ہونے سے بہتر کیوں ہوا؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہو تو یہ تین اقسام سے خالی ہیں۔

(۱) یا تو نسبت اجزاء محل میں سے ہر جز کے ساتھ ہوگی۔

(۲) یا بعض اجزاء کے ساتھ بعض اجزاء کو چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) یا کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہ ہوگی۔

یہ کہنا تو باطل ہوگا کہ کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہیں، کیونکہ جب اکائیوں کے ساتھ نسبت نہ ہوگی تو مجموعے کے ساتھ ہی نہ ہوگی، کیونکہ برعکس اجزا کا مجموعہ بھی برعکس ہوگا، اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ کل کے بعض اجزا کے ساتھ نسبت ہے کیونکہ جس جز کے ساتھ علم کی نسبت نہیں اس کا علم سے کوئی تعلق نہ ہوگا، اور اس کی طرف ہمارا دعوے سخن بھی نہیں۔ اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ہر جز مفروض کی ذاتِ علم کی طرف نسبت ہے، کیونکہ اگر نسبت ذاتِ علم کی طرف کا ملا ہوگی تو اجزا میں سے ہر ایک کا معلوم، معلوم کا جزو نہیں ہوگا، بلکہ کل معلوم ہوگا، لہذا امر مفہوم بار بار مانا جائے گا اور اس کی غیر متناہی مقدار لازم آئے گی، اور اگر ہر جز کے لیے دوسری نسبت ہوگی جو اس نسبت کے سوا ہوگی جو ذاتِ علم کی طرف دوسرے جز کو ہے تو اس وقت ذاتِ علم معنی میں منقسم ہوگا۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلوم واحد کا علم ہر اعتبار سے معنی میں منقسم نہیں ہوتا اور اگر ہر ایک جز کی نسبت ذاتِ علم کے کسی شے کی طرف ہوگی جو اس کی طرف نسبت آخر کے سوا ہوگی، تو ذاتِ علم کا انقسام اس طریقے سے ظاہر ہے اور وہ محال ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو اس خمسہ کے محمولات منطبقہ صورتِ جزئیہ منقسمہ کی صرف مثالیں ہوتی ہیں، کیونکہ ادراک کے معنی ہیں نفسِ مدرك میں مثالِ مدرك (یعنی جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے) کا حصول اور مثالِ محسوس کے ہر جز کے لیے آحادِ جہانیہ کے جز کی طرف نسبت ہوگی۔

اس پر ہمارا اعتراض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا، صرف لفظ انطباع کو لفظ نسبت سے تبدیل کر دینا شبہ کو ساقط نہیں کرتا بکری کی قوت دہمیہ میں بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو کچھ بھی منطبق ہوتا ہے جس کا کہ انھوں نے ذکر کیا ہے) وہ بالاحوال ادراک ہی ہے اور اس ادراک کو بکری کی طرف نسبت ہے، اور اس نسبت کا اسی طرح تعین ہوتا ہے جس طرح کہ تم نے ذکر کیا ہے۔ پس عداوت کوئی امر معتد یا مقدار کی کمیت

رکھنے والا جسم نہیں کہ اس کی مثال جسم مقدّر میں منطج اور اس عداوت کے اجزا اس مثال کے اجزا کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور میٹرے کی شکل کا مقدّر ہونا کافی نہیں ہوتا، کیونکہ بکری اس کی شکل کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتی ہے، اور وہ ہے مخالفت عداوت، اور یہ عداوت جو شکل کے علاوہ ہے کوئی مقدار یا کمیت نہیں رکھتی، تاہم بکری نے اس کا جسم مقدّر ہی کے ذریعے ادراک کیا ہے، لہذا یہ دلیل بھی گزشتہ دلیل کی طرح مشکوک ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ تم ان دلائل کی تردید اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک ناقابل تجزیہ جو ہر متجزی، یعنی جو ہر فرد میں پایا جاتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جو ہر فرد کے بارے میں بحث امور ہندسیہ سے متعلق ہوتی ہے اور جو ہر فرد کی توجیہ کے لیے طویل بحث درکار ہے، پھر اس سے بھی اشکال کا دفعیہ نہیں ہوتا، اس سے قویہ لازم آتا ہے کہ جو ہر فرد میں قدرت، اور ارادہ دونوں ہیں اور انسان کو تو فعل میسر ہے، اور یہ بغیر قدرت اور ارادہ کے متصور نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ کا تصور بغیر علم کے ہو سکتا ہے، اور لکھنے کی قدرت ہاتھ میں اور انگلیوں میں ہوتی ہے، مگر اس کا علم تو ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ ہاتھ کاٹ ڈالنے سے علم نازل نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے، کیونکہ لکھنے والا ممکن ہے کہ ہاتھ کے مصلوح ہونے پر بھی لکھے، کا ارادہ کرے۔ گو لکھنا اس کے لیے دشوار ہو تو یہ عدم ارادے کی وجہ سے تو نہیں بلکہ عدم قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم یہی جز ہوگا، دوسرے تمام اجزائے انسانی کے برخلاف حالانکہ عالم تو انسان کو کہا جاتا ہے، اور عالمیت مجموعی طور پر اس کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس کے اندر کسی محل مخصوص کی۔

یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ انسان دیکھنے والا، سننے والا، اور چکھنے والا بھی کہلایا جاتا ہے، ایسا ہی ایک چار پائے میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں، تو یہ اس بات

پر دلیل نہیں ہے کہ محسوسات جسم میں نہیں ہوتے، بلکہ یہ تو ایک قسم کا محاورہ ہے جسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص بغداد میں ہے، حالانکہ وہ شخص شہر نجد اور کے ایک جزیرے میں ہوگا نہ کہ پورے شہر میں، لیکن پورے شہر کی طرف اس کو نسبت دی جاتی ہے۔

چوتھی دلیل: اگر علم قلب و دماغ کے کسی جزو میں حلول کرتا ہے تو جہل کا جو اس کی ضد ہے قلب و دماغ کے کسی دوسرے جزو میں قیام ہونا چاہئے، اس سے انسان ایک دقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہوگا اور جاہل بھی، جب یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ محل جہل ہی محل علم ہے، اور یہ محل واحد ہے جس میں اجتماع ضدین محال ہوگا، اگر علم منقسم ہوتا تو جہل کا قیام ایک حصے میں، اور علم کا قیام ایک دوسرے حصے میں محال نہ ہوتا، کیونکہ کوئی شے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی ضد اس کی مخالفت نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ گھوڑے میں ابلق بن کا اجتماع ہو سکتا ہے یا ایک آنکھ میں سیاہی اور سفیدی کا اجتماع ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ اپنی اپنی جگہ پر رہتی ہیں۔

اور یہ بات جو اس میں لازم نہیں ہے، کیونکہ ان کے اور اکات کی کوئی ضد نہیں ہوتی ہم کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے، اور ان دونوں حالتوں کے درمیان سوائے تقابل وجود و عدم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے بعض اجزاء سے مثلاً آنکھ اور کان سے تو ادراک کر رہا ہے اور تمام جسم سے ادراک نہیں کر رہا ہے، تو اس بیان سے کوئی تناقض نہیں ہوتا۔ اور تمھارا یہ قول کافی نہیں ہو سکتا کہ عالمیت جاہلیت کی ضد ہے، اور حکم عام تمام بدن کے لیے ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ حکم کا اطلاق غیر محل علت پر ہو، پس عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہوا ہے، اگر اسم کا اطلاق مجموعے پر ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وہ شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہے، اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بنیاء ہے، اگرچہ کہ ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف آنکھ کے لیے مختص ہے، اور احکام کا تقاضا علتوں کے تضاد کی طرح ہے، احکام تو محل علل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یہ کہنے سے بھی اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ قبول علم و جہل کے لیے انسان میں محل ایک ہی ہے اور علم و جہل اسی میں متضاد طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ جسم میں حیات ہوتا ہے، قابل علم و جہل ہے، اور حیات کے سوا اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں بتلائی گئی ہے، اور تمام اجزاء آپ کے نزدیک قبول علم میں ایک ہی سچ پر ہیں۔

اعتراض: آپ کا یہی دعویٰ شہوت و شوق و امادے کے بارے میں آپ کے نظریے پر منعقد ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں بہائم اور انسان، دونوں میں موجود ہیں اور وہ ایسی معانی ہیں جو جسم میں منتطج ہوتی ہیں پھر یہ تو محال ہے کہ جس چیز سے رغبت کی جاتی ہے اسی سے نفرت بھی کی جائے۔ اس سے نفرت و رغبت ایک ہی چیز میں اس طرح جمع ہو جائے گی کہ رغبت کا محل ایک ہو اور نفرت کا محل دوسرا، لیکن یہ بات کہا چیز پر دلیل نہیں کہ نفرت و شوق اجسام میں حلول نہیں کرتے، ان کا اجتماع اس لیے محال ہے کہ یہ قویٰ گو کثیر التعداد میں اور مختلف (عضوی) آلات پر منقسم، مگر ان کے لیے ایک ہی مرکز رابطہ کا کام دیتا ہے، اور وہ ہے نفس جو بہائم اور انسان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جب وہ اپنے مرکز سے متحد ہو جاتے ہیں تو نفس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اخلاقات متناقضہ کا پایا جانا محال ہوتا ہے، لیکن یہ اس امر پر دلیل نہیں کہ نفس جو جسم میں منتطج نہیں ہوتا، جیسا کہ بہائم میں ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر عقل معقول کا آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی تو وہ اپنے آپ کو نہیں جانتی، لیکن نالی محال ہے، کیونکہ وہ اپنے آپ کو جانتی ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مستمم ہے کہ "استثناء نقیض تالی" کا نتیجہ "نقیض مقدم" ہوتا ہے مگر اس وقت جبکہ تالی و مقدم کا لزوم ثابت ہو، لیکن اتھاری دلیل میں یہ واضح نہیں کہ ان دو میں کوئی لزوم ہے۔ تم اس کو کس طرح ثابت کرو گے؟ اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ فعل بصارت اگر جسم میں نہ ہوتا تو اس کا

تعلق باصرہ سے نہ ہوتا، یعنی بینائی نظر نہیں آتی جیسے شنوائی سنی نہیں جاتی، ایسا ہی دوسرے حواس کے متعلق کہا جاسکتا ہے، اسی طرح اگر عقل بھی جسمانی آلہ کی مدد سے ادراک کرتی تو اپنے آپ کا ادراک نہیں کر سکتی، حالانکہ عقل جیسا کہ دوسرے کا ادراک کرتی ہے اپنے آپ کا بھی کرتی ہے، ہم میں سے ہر شخص جس طرح اپنے آپ کو جان سکتا ہے دوسرے کو بھی جان سکتا ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں، اور دوسروں کو بھی جانتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ دو وجوہ کی بنا پر باطل ہے۔
 (۱) ہمارے نزدیک جائز ہے کہ فعل بصارت اپنے آپ سے بھی متعلق ہو، اس طرح کہ وہ دوسرے کو بھی دکھلائے اپنے آپ کو دکھلائے، جیسا کہ ایک شخص کا علم، علم بغیرہ بھی ہو سکتا ہے، اور علم لنفسہ بھی ہو سکتا ہے، گو عادتاً جاریہ اس کے خلاف ہے، لیکن خرقہ عادت ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(ب) ہماری دوسری دلیل اور زیادہ قوی ہے۔ اس چیز کو ہم حواس میں تسلیم کرتے ہیں، لیکن آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ یہ کیوں جائز رکھتے ہیں کہ یہ بات جب بعض حواس میں ناممکن خیال کی جاتی ہے تو سب کے لیے ناممکن خیال کی جائے؟ ذہنی ادراک کی صورت کو حواس کے حکم سے الگ کرنا بعید از قیاس کیوں ہے، گو جسمانی حیثیت سے وہ دیگر حواس کے ساتھ مشترک ماہیت رکھتی ہے؟ واقعہً حس بصر و لمس بعض باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں، مثلاً حس لمس کو ادراک کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ لموس کا آلہ لامسہ سے اتصال نہ ہو، ایسا ہی حال حس ذوق کا ہے، اور حس بصر کا حال اس سے مختلف ہے، اس میں انفصال شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی پلکیں بند کر لے تو وہ پلکوں کا رنگ دیکھ نہ سکے گا، کیونکہ وہ اس سے دور نہیں ہیں، بصر و لمس میں یہ اختلاف جسم کی طرف اُن حواس کے احتیاج میں اختلاف کا موجب نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی بعید نہیں کہ حواس جسمانی کے اندر کوئی چیز ایسی بھی ہو جسے ”عقل“ کہا جاسکتا ہے، اور وہ سب حواس سے اس بارے میں مختلف ہو، اور

وہ اپنے آپ کو جان سکتی ہو،
 چھٹی دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر عقل آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی جیسا کہ
 حاسہ بصر کرتا ہے، تو وہ کسی دوسرے حاسہ کی طرح اپنے آلہ کا ادراک نہیں کر سکتی، لیکن
 وہ دماغ، اور قلب یا کسی بھی شے کا جو اس کا آلہ سمجھی جاسکتی ہے اور اک کر لیتی ہے، تو
 یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ کوئی آلہ ہے اور نہ محل، ورنہ وہ اس کا ادراک کر سکتی
 اعتراض: اس پر اسی طریقے سے اعتراض کیا جاسکتا ہے جس طرح کہ سابقہ دلیل پر
 کیا گیا، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں جس بصارت بھی اپنے محل کا ادراک کرتی ہو، گو یہاں
 عادت جاریہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یا پھر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ جیسا کہ سابقہ دلیل
 میں پوچھا گیا تھا کہ اس خاصیت میں جو اس کا مختلف ہونا محال کیوں ہے، گو وہ جسم میں
 منطبع ہونے کی حیثیت سے باہم مشترک ہیں؟ اور پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جو چیز جسم
 میں قائم ہوتی ہے، وہ اس جسم کا ادراک نہیں کر سکتی؟ "جزئی معین" سے "کلی مرسل"
 پر آپ کیوں حکم لگاتے ہیں؟ اس طریقہ عمل کا اطلاق تو بالاتفاق معلوم ہو چکا ہے منطق
 کہتی ہے کہ سبب جزئی، یا جزئیات کثیرہ کے سبب کی بنا پر کلی پر حکم لگایا جانا باطل ہے،
 مثلاً سمجھا جاتا ہے کہ "ہر حیوان چباتے وقت نیچے کے جڑوں کو حرکت دیتا ہے" چونکہ
 اکثر جانوروں کے مشاہدے سے ایسا ہی پایا گیا، لہذا یہ نتیجہ اخذ کیا گیا، مگر یہ نتیجہ ہمارے
 اس لاعلمی کی وجہ سے ہے کہ بعض جانور ایسے بھی ہیں جن کی یہ خصوصیت نہیں، مثلاً مارچ
 چباتے وقت صرف اوپر کے جڑے کو ہلاتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلاسفہ نے استقراء
 کے ذریعے صرف جو اس قسم ہی کی تحقیق کی ہے اور ان جو اس کو ایک خاص صورت پر
 ماکر انہوں نے کل جو اس پر حکم لگایا ہے، ممکن ہے کہ عقل ایک الگ حس ہو اور اس کا
 تعلق دوسرے جو اس سے اسی قسم کا ہے جو مگر مجھ کا دوسرے جانوروں سے ہے، لہذا
 اس نقطہ نظر سے جو اس کو باوجود ان کے جسمانی ہونے کے دو قسم میں تقسیم کرنا ٹرے گا۔
 ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کرتے ہیں، جیسے حس باصرہ، دوسرے وہ جو شے بدرکہ کا
 بغیر اتصال کے ادراک نہیں کر سکتے جیسے حس ذائقہ و لامسہ۔ بہر حال فلسفی جس چیز کا

ذکر کرتے ہیں وہ مفید ظن تو ہو سکتا ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے دعوے کی بنیاد حواس کا مجرد استقراء نہیں، بلکہ برہان ہے اور وہ یہ کہ اگر قلب و دماغ ہی نفس انسان ہوں تو اس سے ان کا ادراک علیحدہ نہ ہوگا، بلکہ یہ ادراک ہر وقت حاضر و موجود ہوگا، کیونکہ انسان کبھی اپنی ذات کے ادراک سے غافل نہیں ہوتا، کوئی شخص اپنی ذات کو اپنی ذات سے باہر نہیں خیال کرتا، بلکہ اپنی ذات کو اپنے نفس میں ہمیشہ ثابت کرتا ہے مگر انسان جیت تک قلب و دماغ کے واقعات کو سن نہ لے یا علم تشہیرج کے ذریعے دوسرے انسان میں ان کا مشاہدہ نہ کر لے ان کا ادراک کر سکتا ہے، نہ ان کے وجود کا اعتقاد کر سکتا ہے، پس اسی طرح اگر عقل کسی جسم میں حلول کرنے والی ہوتی تو چاہئے یہ تھا کہ جسم کو ہمیشہ پہچانتی ہوتی یا دوسرے حواس کی طرح نہ جانتی ہوتی، مگر اس کے حق میں دونوں باتیں بھی صحیح ہیں کیونکہ بعض وقت جسمانی آلہ کا ظلم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس نکتے کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں حلول کرنے والا ادراک اپنے محل کا بھی ادراک کرتا ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے اور یہ تصدیق نہیں ہو سکتا کہ حلول کے سوائے اس کی طرف اس کی کوئی نسبت ہوتی ہو، اس لیے محل کا ہمیشہ ادراک ہوگا، اگر یہ نسبت کافی نہیں تو چاہئے کہ ہمیشہ ادراک نہ کرے، کیونکہ یہ تو ناممکن ہے کہ اس کے سوا اس کی طرف کوئی اور نسبت ہو، جیسا کہ وہ اگر اپنے آپ کو جانتی ہوتی تو ہر حال اور ہمیشہ جانتی ہی ہوتی ہے اور کبھی اس سے غافل نہ ہوتی۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک کہ اپنے آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل نہیں ہوتا، وہ قطعاً اپنے جسم و قالب یعنی ڈھانچہ ہی کو جانتا ہے، دل کا نام اور اس کی صورت و شکل اس کے لیے متعین نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے نفس کو جسمانی حیثیت سے ثابت کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے کپڑوں یا اپنے گھر کی نسبت سے ثابت کرتا ہے

مگر جس نفس کا کہ تم ذکر کر رہے ہو وہ نہ تو گھر کے لیے موزوں ہے نہ کپڑوں کیلئے اس کا اثبات اصل جسم کے لیے لازم ہے، اور اس کی غفلت اپنی شکل یا اپنے نام سے ایسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ اس کی غفلت "قوت شامہ" کے محل سے کہ وہ دو نام نہ تو تھوڑے ہیں مقدم دماغ میں، ان کی شکل ہر پستان کی سی ہے، اور ہر انسان یہ تو جانتا ہے کہ وہ اپنے کسی حصہ جسم ہی کے ذریعے جو احساس کرتا ہے، لیکن محل ادراک اس کی نظروں میں مشکل یا مستقیم نہیں ہوتا، اگرچہ کہ وہ اتنا جانتا ہے کہ یہ محل سر کی جانب عقبی حصوں سے نیاؤ قریب ہے، اور سر کے مجموعہ اعضا میں سے ناک کے داخلی حصے کی جانب، ہاں کے داخلی حصے کی نسبت زیادہ تر نزدیک ہے، ایسے ہی انسان اپنے نفس کے بارے میں بھی جانتا ہے کہ یہ نفس جس کی وجہ سے اس کا قیام ہے اس کا مستقر اس کے قلب سینے کی جانب ہے، اور وہ اس کے پیر کی نسبت زیادہ قریب ہے، وہ اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ اس کا پیر کھڑا بھی جائے تو اس کا نفس باقی رہ سکتا ہے۔ مگر اس کے قلب کے عدم کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ لہذا فلسفیوں کا یہ بیان کہ انسان کبھی جسم سے غافل رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا صحیح نہیں۔

ساتویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ آلات جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قوی پر جب کام کا بوجھ ڈالا جاتا ہے تو لگاتار کام کی وجہ سے وہ تھک جاتے ہیں، کیونکہ نکان موجب فساد مزاج ہوتی ہے۔ اسی طرح ادراک سے تعلق رکھنے والے قوی اور جلی امور ان قوی میں کمزوری اور خرابی پیدا کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ ان کاموں کے بعد وہ کمزور و ضعیف محسوسات کا ادراک بھی نہیں کر سکتے، جیسے بھاری آوازیں کان کے لیے یا تیز روشنی آنکھ کے لیے کہ یہ دونوں ان اعضا میں کمزوری پیدا کر دیتے ہیں، ان کے بعد آدمی مدہم آواز کو بھی مشکل سے سنتا ہے، اور دھیمی روشنی بھی مشکل برداشت کر سکتا ہے، بلکہ حس ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ تیز مزہ چیز کے چھٹنے کے بعد، ہلکے مزے کی چیزوں کا احساس کم ہو جاتا ہے۔

مگر قوت عقلیہ کی حد تک معاملہ برعکس ہے، کیونکہ محفوظات میں غور و فکر کی مدت

اس میں تکان نہیں پیدا کرتی، بلکہ جلی ضروریات کا درک خفی نظریات کے درک پر اس کو قوی بنا دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا، گو بعض وقت اس میں تکان سی پیدا کر دیتا ہے، مگر یہ اس کی قوت خیالیہ کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، پس درحقیقت ضعف آلہ قوت خیالیہ میں پیدا ہوتا ہے، جس کے بعد عقل اس سے کام نہیں لیتی۔

(یہ بیان بھی گزشتہ براہین کی طرح ہے، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں ان امور میں حواس جسمانی مختلف ہوتے ہوں، بعض کے لیے جو چیز ثابت کی جاتی ہے، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ثابت کی جاسکے، بلکہ بعید نہیں کہ اجسام میں تفاوت عظیم ہوتا ہو، مثلاً ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی قسم کی حرکت سے کمزور پڑ جاتے ہیں، بعض کسی قسم کی حرکت سے قوی ہو جاتے ہیں، اور کوئی خرابی ان میں پیدا نہیں ہوتی، اگر خرابی کا کوئی اثر ان میں پیدا ہو بھی تو کوئی سبب ایسا پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے، اس طرح کہ پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفروضات قطعاً ممکن ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لگایا جاسکتا ہے اس کو سبھوں کے لیے صحیح سمجھا جائے)

آٹھویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ وہ سارے قوی جو اجزائے جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب نشوونما موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں، اس زمانے میں بصارت و سماعت اور دوسرے قوی میں شدید ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، مگر قوت عقلیہ اکثر اعتبار سے اسی زمانے میں قوی ہوتی جاتی ہے، اس قاعدے کی اس واقعہ سے تردید نہیں ہوتی کہ جسم میں حلول امراض کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے محقولات کا ادراک ممکن نہیں ہوتا، ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعف بدن کے باوجود عقلی قوی تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل قائم بنفسہ ہے اور اگر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں خلل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے، پس عین تالی کے استثناء کا کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعف بدن اسے ہر وقت ضعیف کر سکتا مگر چونکہ تالی محال ہے اس لیے مقدم بھی محال ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں تالی موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی قوت عقلیہ کے استقلال کی وجہ یہ ہے کہ نفس کا بذاتہ ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا، اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

۱۔ فعل بدن کی نسبت سے، اس کی سیاست و تدبیر
۲۔ فعل، اس کے مبادی و ذات کی نسبت سے، یعنی ادراک مقولات۔

یہ دونوں افعال باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں، لہذا نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے، دونوں کا جمع کرنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ بدنی مصروفیات جو عقل کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں، وہ ہیں احساس، تخیل، شہوت، غضب، خوف، غم و الم، اور جب تم مقولات میں غور کرنے لگتے ہو تو اس قسم کی چیزوں کا تعلق ہونے لگتا ہے، بلکہ بعض وقت مجرد حس بھی آدھ عقل کو کسی قسم کا دھماکا پہنچائے یا کسی قسم کی تکلیف دینے کی بنا پر ادراک مقولات سے مانع ہوتی ہے، ہر صحت میں ادراک مقولات میں نا کامی کا سبب نفس کا ایک کام سے دوسرے کام کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اسی لیے عقلی نظرا در تبصرے کا کام احساس درد یا بیماری یا خوف (کہ وہ بھی ایک قسم کی دماغی بیماری ہے) کے وقت معطل ہونے لگتا ہے۔

افعال نفسی کے ان دونوں جہتوں کی باہمی مزاحمت بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جہت واحد کا تعدد مزاحمت کا موجب ہوا ہی کرتا ہے، چنانچہ خوف درد کو بخلا دیتا ہے، غصے کی وجہ شہوت کم ہو جاتی ہے، اور ایک نظری معاملہ کی طرف توجہ کرنے سے دوسرے نظری معاملے کی طرف توجہ کم ہو جاتی ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جسم میں پیدا ہونے والا مرض محل علوم سے متضرر نہیں ہوتا یہ ہے کہ جب آدمی بیماری سے شفا یاب ہوتا ہے تو از سر نو تحصیل علوم کا حتمہ نہیں ہوتا، اس کی ہیئت نفسی حالت اولیٰ کی طرف عود کر جاتی ہے، علوم بھی بعینہ عود کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں از سر نو تعلیم کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ قویٰ کی کمی و زیادتی کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض قویٰ تو ابتدائے عمر میں قوی ہو جاتے ہیں، بعض وسط عمر میں، بعض آخر عمر میں، عقل کا حال بھی ایسا ہی ہے، صرف غالب احوال پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اور عجب نہیں کہ قوت شامہ اور قوت باصرہ میں بھی باہمی اختلاف ہو، جیسے کہ قوت شامہ چالیس سال کے بعد قوی ہو جاتی ہے، اور بینائی کمزور، گو کہ جسم میں اپنے محل کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں، یہی قوی حیوانات میں بھی متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ سونگھنے کی قوت بعض میں تیز ہوتی ہے تو بعض میں سننے کی قوت، اور بعض میں دیکھنے کی قوت، یہ عموماً مزاجوں کے اختلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے جن کا حصر و ضبط ممکن نہیں۔

اور عجب نہیں کہ اشخاص و احوال کے اختلاف کی بنا پر اعضا کے مزاجوں میں اختلاف ہوتا ہو، جس کی بنا پر بعض اسباب عقل سے پہلے بصارت کو ضعیف کر دیتے ہیں کیونکہ بصارت لمخاط زمانہ عقل سے مقدم ہوتی ہے، انسان ابتدائے زندگی ہی سے دیکھنا شروع کر دیتا ہے، مگر سوچنے کی قوت اس میں پندرہ سال سے پہلے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعض وقت اس کے لیے اور زیادہ عمر درکار ہوتی ہے، جیسا کہ مختلف اشخاص میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ شیب (بالوں کا سفید ہونا) سر کے بالوں پر ڈاڑھی کے بالوں کی نسبت جلد طاری ہو جاتا ہے، کیونکہ سر کے بال اصل سے بہت پہلے نمودار ہوتے ہیں۔

ان تمام واقعات پر احتیاط سے غور کرنا چاہئے۔ لیکن اگر محقق ان کا نشان مجاری عادات میں لگانے پر آمادہ نہیں ہوتا تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ محض ان ہی کی بنیاد

پر قابل وثوق علم حاصل کر سکے، کیونکہ حیات احتمال جن کی بنا پر قویٰ میں زیادتی یا کمی ہوتی ہے، بشمار ہوتی ہیں، ان میں سے کسی ایک پر بھروسہ کرتا جیسا کہ فلاسفہ نے کیا ہے یقین کے حصول کا باعث نہیں ہو سکتا۔

نویں دلیل: جسم اند اس کے عوارض انسان کی تشکیل کیسے کر سکتے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں، اور غذا کے ذریعے بدل یا تحلیل ہوتا رہتا ہے، مثال کے طور پر ایک نو مولود بچے کو جو اپنی ماں سے الگ ہو گیا ہے، یہ کچھ زمانہ طویل ہو جاتا ہے اور لاغر ہونے لگتا ہے، پھر تندرست ہو کر موٹا ہو جاتا ہے، اور نشوونما پانے لگتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چالیس سال کے بعد اس میں وہ اجزائے جسم باقی نہیں رہے ہیں جو مال کا دودھ پھوڑنے وقت تھے، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ابتدائی وجود صرف اجزاء مٹی سے تھا، اور اب اس میں اجزائے مٹی میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا۔ یہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء سے تبدیل ہو چکے ہیں۔ پس یہ جسم پہلے جسم کا غیر ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ انسان تو وہی انسان ہے، اس کے معلومات بھی جو اس کے ابتدائی عمر میں تھے اب تک باقی رہ سکتے ہیں، حالانکہ اس کے تمام اجزاء تبدیل ہو چکے ہیں۔ تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نفس کا وجود جسم سے الگ اور مستقل پایا جاتا ہے اور جسم اس کا محض آلہ ہے۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ آپ کا یہ نظریہ جو پایہ جانور اور درخت کے تعلق سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے کیرسٹی کی حالت صغیر کیرسٹی کے مقابلے میں ویسی ہی ہوتی ہے جو انسان کی ہوتی ہے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جانور یا درخت کی مادہ ہستی کے سوا کوئی اور ہستی بھی ہوتی ہے۔ اور فلسفیوں نے علم کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ قوت متخیلہ کے خطہ تصور کے نظریے کی بنا پر باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ صورتیں پچھلے میں بڑھائے تک باقی رہتی ہیں، حالانکہ اس مدت میں دماغ کے سارے اجزاء بدل جاتے ہیں۔ اگر یہاں پر فلسفی یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزاء نہیں بدل جاتے تو یہ بھی استثنائی حالت قلب کی بھی ماننی پڑے گی، کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے

حقہ ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس وحدت میں سارے اجزائے بدن کا بدن ایک جان کیسے ممکن ہوگا؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اگر انسان سو برس بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ نطفے کے اجزا میں سے کچھ نہ کچھ اس میں باقی رہے، سارے اجزا انہیں ہو سکتے، تو اس باقی جز کے اعتبار ہی سے اس انسان کا حکم ہے، اس کی حالت کسی درخت یا گھوڑے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا، تو کثرتِ تحلیل و تبدیل کے باوجود منی کے اجزا اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن میں ایک رطل پانی ڈالا جائے، پھر اس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے یہاں تک کہ دونوں رطل جائیں، پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے، پھر ایک رطل ڈال دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے، اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے تو اخیر مرتبہ بھی ہم یہ حکم لگا سکیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے، اور جو بھی اس سے لیا گیا ہے، اس میں پہلے پانی کا کچھ حصہ موجود ہے، کیونکہ وہ دوسرے مرتبہ کے پانی میں موجود تھا، اور تیسرا مرتبہ دوسرے سے قریب ہے، اور چوتھا تیسرے سے قریب ہے، ایسا ہی آخر تک چلے جائیے اور یہ فلاسفہ کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے، کیونکہ وہ اجسام کے غیر فنا ہی انقسام کے قائل ہیں۔ پس غذا کا بدن میں داخل ہونا، اور پہلے اجزائے بدن کا تحلیل ہونا، برتن میں پانی کے گرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دسویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ قوتِ عقلیہ ان کلیات عامہ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنہیں متکلمین کی اصطلاح میں "احوال" کہتے ہیں، وہ انسان مطلق کا ادراک کرتی ہے، اور جو اس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں، انسان مطلق وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ شخصیت کا تو مرکب ان مخصوص ہے، اس کا رنگ مخصوص ہے، اس کی مقدار مخصوص ہے، اس کی وضع مخصوص ہے، مگر انسان مطلق مطلق ان ساری باتوں سے مجرد ہے۔ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے، جس پر ہم انسان کا انطباق ہوتا ہے، گو وہ قابلِ مشاہدہ رنگ، یا مقدار، یا وضع، یا امکان نہیں رکھتا، بلکہ

وہ چیز بھی اس کی شخصیت میں داخل ہو سکتی ہے جس کے وجود کا مستقبل میں امکان ہوتا ہے۔ بلکہ اگر انسان معدوم بھی ہو جائے، تو انسان کی حقیقت ان خواص سے مجرد ہو کر عقل میں باقی رہ سکتی ہے، یہی بات ان جزئی اشیاء کے متعلق صحیح ہے جن کا حواس شاہدہ کرتے ہیں، کیونکہ عقل ان سے اس کی حقیقت کا انزعاع کرتی ہے جو مواد اور اوضاع سے مجرد ہوتی ہے۔ اس کی حقیقت کے اوصاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، (۱) اوصاف ذاتی، جیسے درخت اور جانور کے لیے جسمانیت اور انسان کے لیے حیوانیت، (۲) اوصاف عرضی، جیسے رنگ کی سفیدی یا جسم کا طول و عرض، انسان و درخت وغیرہ کے لیے، اس طرح انسان و درخت اور ہر اور کردہ شے کی جنسیت پر ذاتی و عرضی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، نہ کہ اس جزئی شے پر جس کا حواس شاہدہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کئی جو تمام قرائن محسوسہ سے مجرد ہوتی ہے عقل کا معروض ہے اور عقل میں ثابت ہے، اور یہ کئی معقول وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، نہ اس کی وضع ہوتی ہے نہ مقدار۔۔۔

اس کئی معقول کا وضع و مادے سے مجرد ہونا (۱) یا تو اس سے ماخوذ کی نسبت سے ہوگا، جو محال ہے کیونکہ جو اس سے ماخوذ ہے، وضع و مکان و مقدار رکھتا ہے (۲) یا پھر اخذ کی نسبت سے یعنی نفس عاقلہ سے، اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ نفس کے لیے نہ تو وضع ہو نہ مقدار ہو، نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے، ورنہ اگر اس کے لیے یہ سب چیزیں ثابت ہوں تو جو چیز کہ اس کے اندر حلول کرتی ہے اس کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اعتراض: وہ معنی کئی ہی قابل تسلیم نہیں جس کو تم عقل کے اندر حلول کردہ سمجھتے ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل کے اندر بھی وہی چیز حلول کر سکتی ہے جو حواس میں کرتی ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ حواس میں کوئی شے مجموعہ حلول کرتی ہے تو حس اس کی تفریق یا تفصیل پر قادر نہیں ہو سکتی، مگر عقل تفصیل پر قادر ہو سکتی ہے۔

مگر جب اس کی تفصیل کی جاتی ہے، تو تفصیل شدہ شے جس کی عقل قرآن سے تجرید کرتی ہے، جزئی ہونے کے اعتبار سے اسی مقرون شے کی طرح ہوتی ہے جس کی قرآن سے تجرید نہیں کی گئی۔ فرق یہ ہے کہ عقل میں جو چیز ثابت ہے وہ معقول اور اس کی مثال کے ساتھ ایک ہی طرح مناسبت رکھتی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ وہ اس معنی میں کٹی ہے کہ وہ عقل میں ایک صورت معقول مفرد ہے، جس کا حس نے اولاً ادراک کیا ہے، اور اس صورت کی نسبت اس جنس کی تمام اکائیوں کی طرف ایک سی ہے۔ جیسے اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو دیکھے، تو اس کے ذہن میں دوسری ہیئت تو پیدا نہ ہوگی، (دوسرا انسان کے) پھر جب وہ ایک گھوڑے کو انسان کے بعد دیکھے، تو اس میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوں گی۔

یہی واقعہ کبھی مجرد حس میں بھی واقع ہوتا ہے، جب آدمی پانی دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں پانی کی صورت آتی ہے۔ پھر اس کے بعد خون کو دیکھتا ہے تو اب دوسری صورت آتی ہے، مگر جب وہ دوسرا پانی دیکھتا ہے تو کوئی نئی صورت نہیں آتی، اس کے برخلاف پانی کی وہی صورت جو اس کے خیال میں منطبع ہوئی ہے پانی کی ہر ایک اکائی کے لیے مثال کا کام دیتی ہے، اس لحاظ سے اس پر کئی کام گنا کیا جاسکتا ہے، اسی طرح جب وہ ایک ہاتھ کو دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں اور عقل میں ہاتھ کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں، جیسے پتیلی کا پھیلاؤ، اس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جاؤ، ناخنوں سے انگلیوں پر حد بندی، ایسا ہی ہاتھ کا چھوٹا یا بڑا ہونا، اس کا رنگ، وغیرہ، پھر جب وہ ایک دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو ہر بات میں پہلے ہاتھ سے مماثلت رکھتا ہے تو کسی دوسری صورت کی تجدید (خیال میں) نہیں ہوتی، بلکہ یہ دوسرا متبادہ خیال کے اندر کسی شے جدید کے پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے کوئی شخص ایک ہی رتن میں دوسرے پانی کو اسی مقدار میں دیکھے، تو کوئی نئی صورت پیدا نہ ہوگی، لیکن جب وہ دوسرا

نے مینے شے خارجی جس کا عقل نے ادراک کیا اور اس کی تفصیل کی، صحیح۔

پانی یا دوسرا مادہ دیکھتا ہے جو رنگ یا مقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے تو دوسرے رنگ اور دوسری مقدار کی صورت تو پیدا ہوگی، مگر کئی حیثیت سے مادہ کی دوسری صورت پیدا نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹا اور سیاہ فام مادہ بڑے اور سفید فام مادہ سے وضع اجزاء میں مشارکت رکھتا ہے، البتہ رنگ اور مقدار میں اس سے مختلف ہوتا ہے پس چونکہ اصول اولیہ میں اس سے مساوات رکھتا ہے، اس لیے اس کی صورت کی تجدید کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ یہ صورت بعینہ وہی صورت ہے، البتہ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے ان میں صورت کی تجدید ہوتی ہے۔

پس یہ ہیں معنی کئی کے عقل میں اور جس میں، جب عقل کسی حیوان کے جسم کی صورت کا ادراک کرتی ہے تو وہ جسمیت کے اعتبار سے درخت کے شاخ و پتے سے کسی نئی صورت کا استفادہ نہیں کرتی، جس طرح دو پانیوں کی صورت کے ادراک کی مثال سے واضح کیا گیا جو ایک ہی وقت میں مدد رکھتی ہیں، اسی طرح ہر ایک مشابہ امر میں یہ حکم لگایا جاتا ہے، اس سے ایسے کئی ثبوت نہیں مل سکتا جس کے لیے اصلاً کوئی وضع نہ ہو۔

یہی بات کہ عقل کبھی ایسی چیز کے ثبوت کا بھی فیصلہ کر سکتی ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ اس کی کوئی وضع ہو سکتی ہے، جیسے وجودِ صالح عالم کے بارے میں اس کا فیصلہ، لیکن یہ خیال کیسے پیدا ہوا کہ عقل کا جسم میں موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے؟ پھر اس میں تو یہ جھگڑا الگ پیدا ہو جاتا ہے کہ جو بھی مادے سے الگ ہو گا وہ معقول ہو گا فی نفسہ نہ کہ عقل اور عاقل کا محتاج، رہا ماخوذ عن المواد تو اس کے بارے میں وجہ بیان کر دی گئی ہے۔

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ ارواح انسانی پر جو مگر بعد مہم کا طاری
ہوتا محال ہے وہ باندی سر می ہیں جن کی فنا کا تصور نہیں کیا

اس بارے میں فلاسفہ کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ رُوح کا عدم تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔

۱۔ یہ یا تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا

۲۔ یا اس کے ضد کی وجہ سے ہوگا جو اس پر طاری ہوا ہو۔

۳۔ یا قدرت قادر کی وجہ سے۔

یہ تو باطل ہے کہ رُوح کا عدم جسم کی موت کی وجہ سے ہو، کیونکہ رُوح کا کوئی فعل تو نہیں، بلکہ جسم اس کا محض ایک آلہ ہے جس کو وہ بواسطہ قوائے جسمانی استعمال کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ آلہ کی خرابی اس کے استعمال کرنے والے کی خرابی، یا اس کا سبب نہیں ہو سکتی، لہذا یہ کہ وہ رُوح اس میں علول کی ہو یا منطبع ہو گئی ہو، جیسا کہ جانوروں اور قوائے جسمانی کی رُوحوں کا حال ہے۔

چونکہ رُوح کو دو فعل حاصل ہیں، ایک بغیر مشارکت جسم کے، دوسرا مشارکت جسم کے ساتھ، لہذا جو فعل کہ مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے یعنی تخیل، احساس، شہوت و غضب، وہ لازمی طور پر بدن کے فاسد ہونے کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتا ہے، اور اس کی قوت سے یہ بھی قوی ہوتا ہے، لیکن جو فعل کہ بغیر مشارکت جسم کے ہے (یعنی ادراک اُن معقولات کا جو مجرد عن المادہ ہیں) اس کو جسم کی احتیاج نہیں، وہ معقولات کا ادراک بغیر جسم کی مدد کے کرتی ہے، بلکہ بدنی امور میں مشغولیت اس کو معقولات کی طرف توجہ کرنے سے مانع ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ

روح کا وجود اور اس کے دو افعال میں سے ایک فعل جسم کا محتاج نہیں، لہذا روح اپنے قیام میں جسم کی محتاج نہ ہوگی۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ روح اپنے ضد کے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ جو اہر کا کوئی ضد نہیں ہوتا، اسی لیے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراض و تصور کے سوائے جو اشیا پر پے در پے طاری ہوتے ہیں کچھ معدوم نہیں ہوتا، جیسے صورت، ثانیہ اپنے ضد صورت ہواثیہ کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے، اور مادہ جو ان اعراض و تصور کا محل ہے معدوم نہیں ہوتا، اور ہر جوہر جو کسی محل میں نہ ہو ضد کی وجہ سے اس کے عدم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ جو چیز محل میں نہ ہو اس کا ضد نہیں ہو سکتا، ضد ادوہی ہیں جو پے در پے ایک ہی محل پر طاری ہوتے ہیں اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہو جاتی ہے، کیونکہ عدم کوئی اثباتی چیز نہیں جس کے وقوع کا تصور قدرت سے ہو سکے (یہ وہی دلائل ہیں جن کا ذکر مسئلہ ابدیت عالم میں ہو چکا ہے، اور اس پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلے کا فیصلہ کر دیا ہے)

اس دلیل پر اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اولاً اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ جسم کی موت روح کی موت کا باعث نہیں ہو سکتی، کیونکہ روح بدن میں حلول نہیں کرتی، اور یہ فلاسفہ کے ہاں مسئلہ اولیٰ کی بنیاد ہے اور یہ ہم بتلاچکے ہیں کہ اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا، ثانیاً گو وہ نہیں مانتے کہ روح کا ہم میں حلول ہوتا ہے، تاہم یہ بدیہی ہے کہ جسم اور روح میں ایک تعلق ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے روح کا وجود بغیر جسم کے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ وہی مسلک ہے جس کو ابن سینا اور اس کے ہم خیال محققین نے اختیار کیا ہے، وہ افلاطون کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے، اور جسم کے ساتھ اس کو عارضی طور پر مشغولیت ہوتی ہے۔ ان محققین کے مسلک کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ یعنی اٹھارویں مسئلہ میں جو اس سے ایک نمبر پہلے گزر چکا ہے۔

اجسام کی پیدائش سے پہلے اگر مجموعہ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی تقسیم کیسے ہوئی؟ کیونکہ نہ روح کا کوئی حجم ہوتا ہے، نہ کوئی مقدار کہ تقسیم کو معقول قرار دیا جائے، اگر کہا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ محال ہے، کیونکہ بالظہور ہم جانتے ہیں کہ زید کی روح عمرو کی روح سے الگ، اور مستقل روح ہے، اگر دونوں ایک ہوتے تو زید و عمر کے معلومات بھی ایک ہوتے، کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہے، اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں، اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت پیدا ہوئی تو سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس بنا پر کثرت پیدا ہوئی؟ کیونکہ نہ مواد کی وجہ سے کثرت ہو سکتی ہے، نہ امکان کی وجہ سے، نہ ازمنہ کی وجہ سے، نہ صفات کی وجہ سے، لیکن یہ حالت روح کی جسم کی موت کے بعد نہیں ہو سکتی، کیونکہ خلود روح کے عقیدے کے قائلین کے نزدیک اس وقت ارواح اختلاف صفات کی وجہ سے متکثر ہو جاتی ہیں، کیونکہ اجسام کے ساتھ رہ کر وہ مختلف صفات کی ہئیتیں اختیار کر لیتی ہیں، ان میں سے کوئی دو روحیں متماثل نہیں ہو سکتیں، اخلاق و سیرت کا تفاوت ان میں مختلف ہئیتیں پیدا کر دیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سب کے اخلاق ایک جیسے نہیں ہوتے، جیسا کہ ظاہری فطرت ایک جیسی نہیں ہوتی، اگر ایک جیسے ہوں تو پھر زید کے اخلاق اور عمرو کے اخلاق میں اشتباہ ہو جائے گا۔

اس بُرہان سے روح کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے، روح اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نطفہ داخل ہوتا ہے، اور جب نطفے کے مزاج میں روح مدبرہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو نطفہ اس کو قبول کر لیتا ہے، بعض وقت وہ ایک ہی روح نہیں ہوتی، کیونکہ بعض دفعہ رحم میں نطفے سے دو توام جنین کا حدوث ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک نہیں بلکہ دو روحیں متماثل ہوتی ہیں۔ اور یہ روحیں مبداء اول سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ظہور میں آتی ہیں، اور اس جسم کی روح اس جسم کی مدبرہ نہیں ہوتی، نہ اس جسم کی روح اس جسم کی۔ اور یہ خاص صفت

اس خاص مائلت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک مخصوص رُوح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو دوام بچوں میں سے ایک جسم دوسرے کے جسم کی نسبت اس مخصوص رُوح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد نہ ہوتا، کیونکہ دو رُوحیں معاً پیدا ہوئی ہیں اور دو نطفے قبول پذیر کے معاً مستعد ہیں، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مخصوص رُوح اور مخصوص جسم میں خاص مائلت کی مختص کون سی چیز ہے؟ اگر یہ مختص جسم میں رُوح کا (انطباع ہے تو بدن کے باطل ہونے کے ساتھ ہی رُوح بھی باطل ہو جائے گی، اگر اس کے لیے کوئی دوسری وجہ ہے، جس کی بنا پر اس رُوح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے (حتیٰ کہ یہ تعلق رُوح کے حدوث کے لیے شرط بھی ہے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی چیز کی رُوح کے بقا کے لیے شرط ہونے میں کون سا تعجب ہے؟ لہذا جب یہ تعلق منقطع ہو جائے تو نفس بھی معدوم ہو جائے گا، پھر اس کے وجود کا اعادہ اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ خدا نے تعالیٰ برسرِ بعثتِ نشور اس کا اعادہ نہ کرے، جیسا کہ شرع میں معاد کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ رُوح و جسم کے درمیان جو علاقہ ہے وہ بطریق نزق طبعی اور کشش فطری ہے جو اس رُوح میں اس خاص جسم کے ساتھ ودیعت کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے وہ دوسرے بدنوں کو چھوڑ کر اسی بدن کے ساتھ کشش و اُلغٹ رکھتی ہے، اور اس کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑنا نہیں چاہتی، اور اسی کشش فطری کی وجہ سے اس معین و مخصوص بدن میں مقید رہتی ہے اور دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رُوح میں بھی فساد بدن کی وجہ سے فساد پیدا ہوگا جس کے تدبیر و انتظام میں اس کو ایک فطری دلچسپی ہوتی ہے، ہاں کبھی یہ دلچسپی جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اگر زندگی میں بدن کے ساتھ رُوح کی مشغولیت مستحکم ہو جائے اور یہ استحکام کسبِ شہوات اور طلبِ مقولات کی طرف سے اس کی توجہ کو پھیر دے۔ اب یہ دلچسپی رُوح کی ادیت کا باعث ہوتی ہے، کیونکہ رُوح ان آلات سے محروم ہو جاتی ہے جن کے ذریعے وہ اپنی دلچسپی کو باقی رکھنے لگتی ہے

اپنی مراد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔

رہا زید کی شخصیت کے لیے اس کے اول حدوث ہی میں روح زید کا تعین، تو یہ لامحالہ جسم و روح کے درمیان سبب و مناسبت کی وجہ سے ہوگا، مثلاً یہ جسم اس روح کے لیے بہ نسبت دوسرے جسم کے زیادہ صلاحیت رکھتا ہوگا، کیونکہ دونوں میں زیادہ مناسبت ہوگی، اس لیے اس کے اختصاص میں زیادہ ترجیح ہوگی، البتہ عقل بشری میں ان مناسبتوں کی خصوصیات دریافت کرنے کی طاقت نہیں ہے، مگر ان تفصیلات سے ہماری لاعلمی کی وجہ سے یہ لازم نہیں آسکتا کہ مخصص کی اختیاج میں شک کیا جائے، نہ اس کی وجہ سے جسم کے فنا ہونے پر روح کی بقا کا مسئلہ مشتبہ ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ جسم و روح کی باہمی مناسبت ہماری نظر سے غائب ہوتی ہے، اور چونکہ یہی مناسبت ان کے درمیان خاص تعلق کی مقتضی ہے، لہذا بعد نہیں کہ یہ نسبت مجہولہ اس قسم کی ہو کہ روح کی بقا کو جسم کی بقا کا محتاج کر دے، جس کی وجہ سے جسم کا فساد روح کے فساد کا باعث ہو، مجہول کی بنا پر تو حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جسم اور روح کے درمیان نسبت کا ہونا ضروری ہے، شاید یہ نسبت وجود روح کے لیے ضروری ہو، اور اس نسبت کے معدوم ہو جانے پر روح بھی معدوم ہو جائے، بہر حال فلاسفہ کی وہ دلیل قابل استناد نہیں نظر آتی!

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ عجب نہیں یہ کہا جائے کہ قدرت خداوندی کی وجہ سے ارواح معدوم ہو جاتی ہیں تو ہم اس پر مسئلہ سرمدیت عالم میں بحث کر چکے ہیں چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ اس پر تمہاری کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم ان تینوں طریقوں کے سوا دوسرے متصور نہیں ہو سکتا، جب تمہاری تقسیم نفی و اثبات کے درمیان دائرہ نہیں تو ممکن ہے کہ ایک چوتھے امکان کا بھی اضافہ کیا جاسکے، ممکن ہے کہ عدم کے لیے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو، تمہارے ذکر کردہ تین طریقوں کے

علاوہ، ان طریقوں کو صرف تین ہی پر منحصر کر دینے کی تو کوئی دلیل نہیں ہے۔
 دوسری دلیل: جو بہت زیادہ قوی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جو ہر پر جو کسی
 محل میں نہیں ہوتا عدم کا طاری ہونا محال ہے، بالفاظ دیگر رابطہ کبھی معدوم نہیں
 ہو سکتے، اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا، روح کے عدم
 کا سبب نہیں ہو سکتا، اور اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کے بعد یہ بتلانا ہے کہ
 کسی دوسرے سبب سے بھی روح کا معدوم ہونا محال ہے، کیونکہ جب کوئی شے کسی
 سبب سے بھی معدوم ہو سکتی ہو تو گویا اس میں قوت فساد قبل فساد موجود ہے، یعنی
 امکان عدم سابق علی عدم ہے جس طرح کے کسی حادثہ پر جب وجود طاری ہوتا ہے تو گویا اس میں
 امکان وجود ہی کو قوت وجود کا نام دیا جاتا ہے، اور امکان عدم کو قوت فساد کا نام
 اور جس طرح کہ امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا
 (اس کی اضافت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے) اسی طرح امکان عدم بھی ہے، اسی لیے کہا
 گیا ہے کہ ہر حادثہ کسی سابق مادے کا محتاج ہوتا ہے۔ پس وہ مادہ جس میں قوت
 وجود طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قابل غیر مقبول ہوگا، لہذا قابل
 مقبول کے ساتھ جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے (ضرور موجود رہے گا، اور وہ اس کا
 غیر ہوگا یعنی اس کا وجود اس کے علاوہ ہوگا۔ پس یہی حال قابل عدم کا بھی ہے، ضروری
 ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے، اور اسی کی وجہ سے کوئی چیز
 معدوم ہو جائے، جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو گئی تھی، اب جو چیز کہ معدوم
 ہو گئی ہے، وہ باقی رہنے والی چیز کے علاوہ ہوگی، اور جو چیز کہ باقی ہے وہ وہی ہے
 جس میں قوت عدم اور اس کا قبول و امکان ہے، جیسا کہ طریقہ وجود کے وقت جو
 باقی رہتا ہے، طاری ہونے والے کے علاوہ ہوتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے جس میں
 طاری ہونے والے کی قبولیت کی قوت ہوتی ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ شے
 جس پر عدم طاری ہوا ہے مرکب ہوا اس شے سے جو معدوم ہو گئی ہے، اور اس
 سے جو عدم کو قبول کرنے والی ہے، اور جو طریقہ عدم کے ساتھ باقی رہتی ہے (کیونکہ
 وہی طریقہ ان عدم کے پہلے قوت عدم کی حامل رہی ہے) یہ حامل قوت عدم، مادہ ہے

اور جو معدوم ہوتا ہے وہ صدمت ہے۔ لیکن نفس تو ایک بسیط شے ہے، وہ صدمت مجردہ عن المادہ ہے، جس میں کوئی ترکیب نہ ہو، اگر اس میں صورت و مادے کی ترکیب فرض کی جائے تو ہمیں بحث میں مادے کو داخل کرنا ہوگا، جو اصل اول ہے، کیونکہ جو سلسلہ اس طرح شروع ہوتا ہے لازمی طور پر وہ کسی اصل اولین کی طرف منتہی ہوگا۔ اس طرح ہم اس اصل اول کے عدم کو محال سمجھتے ہیں، اور اس کا نام روح رکھتے ہیں جس طرح کہ ہم عدم کو مادہ اجسام کے لیے بھی محال سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ازلی وابدی ہے، البتہ اس پر صورتیں طاری ہوتی ہیں، اور معدوم ہو جاتی ہیں، اور اس میں طریاں صورت کی قوت اور طریاں انعدام صورت کی قوت موجود ہے، کیونکہ وہ ان دونوں متضاد چیزوں کو علی التوہ قبول کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ہر موجود ذات منفرد پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

اس بیان کی تفہیم ایک دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے: کسی شے کی قوت وجود وجود شے سے پہلے ہوتی ہے، لہذا وہ اس شے کی غیر ہوتی ہے، یہ شے نفس قوت وجود نہیں ہو سکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی تندہ صفت نظر والے شخص کے متعلق کہا جائے کہ وہ ناظر بالقوہ ہے، یعنی اس میں قوت نظر ہے، اس کے معنی یہ ہیں دیکھنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے وہ موجود ہے اگر دیکھنے میں تاخیر ہو تو تاخیر کی وجہ کسی اور شرط کا فقدان ہوگا، اس طرح سیاہی دکھلانے والی قوت، سیاہی کو بالفعل دکھلانے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی، جب سیاہی بالفعل نظر آگئی تو اس منظر کے وجود کے وقت سیاہی دکھلانے والی یہ قوت موجود نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ جب کسی منظر ظہور میں آجائے تو وہ باوجود موجود بالفعل ہونے کے موجود بالقوہ بھی ہے، کیونکہ قوت وجود، حاصل بالفعل حقیقت وجود کے ساتھ کسی ختم نہیں ہو سکتی۔

لہذا اس سے مطلب غالباً یہ ہے کہ جو قوت بلکہ وجود میں تھی اب پردہ ظہور رائجی تو ایسے باطن میں ہے کہنا غلط ہوگا۔ اس کے نزدیک قوت ایک ہی ہوتی ہے جب وہ ظاہر ہوگئی تو باطن میں تسلیم نہیں کی جاسکتی، بالفعل اور بالقوہ کی تفریق اصطلاح ظہور و باطن کے بعد ہی میں ہے، یہ فقرہ قدیم ہے دور حاضر نے اسے بالکل باطل قرار دیا ہے اب ظاہر و باطن کی توہین دراصل میں تسلیم کیا جاتی ہیں۔ مترجم

اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر شے بسیط معدوم ہو جائے تو وہ اسکا تمام قہل عدم رکھتی ہوگی، کیونکہ بالقوہ سے تو یہی مراد ہے، علاوہ ازیں وہاں امکان وجود بھی رکھتی ہوگی کیونکہ جس چیز کے عدم کا امکان ہو تو وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ممکن الوجود ہوگی اور نہ وجود کے منہ پر مکان وجود کے تھے ہیں جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے کے اندام اس کی قوت وجود اس کے وجود بالفعل کے حصول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، گویا اس کا وجود بالفعل عین قوت وجود ہے، اور ہم بتلا چکے ہیں کہ قوت نظر جو اسکا میں ہوتی ہے غیر نظر ہے، عین نظر نہیں، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوہ بھی ہو، یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں، بلکہ جب کسی کوئی شے بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہ ہوگی، اور جب کسی بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہ ہوگی، اسی طرح بسیط کے لیے قہل عدم قوت عدم کا اثبات بجا قوت وجود کا اثبات ہوگا، جو محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو مادہ عناصر کے حدوث و عدم کے محال ہونے پر کی گئی تھی، مسئلہ ازلیت و ابدیت کے عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں، اور اس تبلیس کا مشاء فلاسفہ کا یہ مفروضہ ہے کہ امکان ایسی صفت ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی محل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس پر کافی اور میر حاصل بحث کر چکے ہیں، جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے، مادی جو ہر کا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

صفحہ ۱۰۹ سے صفحہ ۱۱۰۔

مسئلہ (۲۰)

حشر بالاجساد، اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے،
دوزخ و جنت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکسار
کے ابطال ہیں، اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں
عوام کی تسلی کے لیے ہیں، ورنہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی
عذاب و ثواب سے اعلیٰ و ارفع ہیں۔

یہ سب تمام مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے، ہم ذیل میں پہلے تو فلسفیوں
کے اس قسم کے معتقدات کی تعلیم کر دیتے ہیں، اور پھر ان ساری چیزوں کے خلاف
جو اسلام کے مغاثر ہیں اپنے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔
فلاسفہ کہتے ہیں روح موت کے بعد بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتی ہے، یا تو
وہ لذت و سرور کی اس حالت میں رہے گی جس کی بے پناہ شدت کے تصور سے
انسانی ادراک عاجز ہے، یہ الم و تکلیف یا تو دائمی ہوگی یا طویل زمانہ کے بعد تسکین
پذیر ہو جائے گی۔

ان آلام و لذت سے تاثیر کے مدارج میں انسانی طبقات مختلف ہوتے ہیں
اختلاف بھی ایسا جس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ دنیوی لذت و آلام میں بھی
یہ اختلاف پایا جاتا ہے، لذت و سرور صرف نفوس کاملہ و زکیہ کے لیے ہے، اور الم
ابدی نفوس ناقصہ و کثیفہ کے لیے، الم جو ایک دور کے بعد منقضي ہوتا ہے نفوس کاملہ
کثیفہ کے لیے ہے، روح سعادت مطلقہ کو صرف کمال و تزکیہ و طہارت نفس ہی کے
ذریعے حاصل کر سکتی ہے۔ کمال علم سے اور طہارت نیک عمل سے حاصل ہوتی ہے۔

علم کی احتیاج اس وجہ سے ہے کہ قوت عقلیہ کی غذا اور اس کی لذت بمقولات کے درک ہی میں ہے جس طرح کہ قوت شہوانیہ کی لذت جنس مجبوبہ سے ملاقات میں ہے یا قوت باصرہ کی لذت تصویر جمیلہ کے ادراک میں ہے، اور یہی حال دوسرے تمام قوتی کا ہے۔ روح کے لیے درک مقولات سے جو چیز مانع ہوتی ہے، وہ جسم اور مقننات جسمانی کے مشاغل و مصروفیات ہیں جو اس کی حیات و خواہشات کے محور پر گھومتے ہیں۔ مقولات سے عاری روح کے لیے ضروری ہے کہ اس لذت عظیم کے فوت ہونے پر رنج و الم کا احساس کرے، لیکن لذات جسمانی کی ظاہری جھک دیکھ اُسے اپنی طرف مصروف رکھتی ہے، اور اس کا دل بہلائی رہتی ہے، جس طرح کہ خوف کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہوتا، یا دوا و خدر کے مل لینے سے جسم پر آگ کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دوا و خدر جو جسم پر لگی ہوتی ہے نوح سے جسم کے جدا ہوتے ہی آتش روحانی اُسے جھٹکنے لگتی اور جلانا شروع کر دیتی ہے۔

مقولات کا ادراک کرنے والے نفوس ایک قسم کی لذت خفی سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، لیکن جسمانی مصروفیات کا لزوم اور شہوات نفسانی کا لاینفک پہلو اُس لذت خفی کو غفلت کی سطح پر آنے سے مانع رہتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہوتی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ہو، وہ بیٹھی چیز کو بھی پھینکی محسوس کرتا ہو، اور نہایت لذیذ غذا میں بھی بہت کم لذت پاتا ہو، کیونکہ بیماری لذت خفی سے مانع ہوتی ہے۔ دوسری طرف کمال علوم سے روشنی حاصل کی ہوئی رُو میں جو جب کبھی جسم کا لبادہ اُسار چھینکیں گی، اپنی محبوب غذا کے لذیذ اور پائدار حاصل سے فرماں و مشا داں رہیں گی، ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفا یاب ہو گیا ہو جس نے اس کو محسوسات ظاہری کی لذتوں سے روک رکھا تھا، بس اب بیماری دفع ہو گئی، اور اُسے ہر چیز کا لطف آنے لگا۔ یا اس کی مثال اس عاشق کی سی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا، مگر کسی بیوی یا خاں نے اُسے معشوق سے جدا کر رکھا تھا، اب اُسے ہوش آگیا، یا نشہ اُتر گیا، اب وہ

بارگاہ محبوب میں لذت وصال کا جو یا بن کر حاضر ہو جاتا ہے اور اُس کے خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔

یہ مثال تو حسی لذتوں کی ہے، جو نہایت خیر ہوتی ہیں، انھیں روحانی و عقلی لذتوں کے ساتھ کیا نسبت، ہاں تفہیم کے لیے اس قسم کی مثالیں دی جا سکتی ہیں، تاکہ تمثیل پسند فہم انسانی ان کی مدد سے عقلی لذات کی پرچھائیں ہی سے مانوس ہو سکے (بقول غالب مرحوم)

مقصد ہے ناز و غمزہ دے گفتگو میں کام : چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر رکے بغیر (اگر ہم کسی بچے کو یا کسی عینین کو یہ سمجھانا چاہیں کہ لذت جماع کیسی ہوتی ہے تو ہمیں بچے کو کسی تمثیل کی جو اس کے نزدیک نہایت مرغوب ہو، اور عینین کو کسی کھانے کی جس کو وہ شدت گرسلی کے بعد نہایت لذیذ پاتا ہو، مثال دے کر سمجھانا ہو گا تاکہ وہ مثل بہ کی حقیقی لذت کی اہمیت کا معمولی سا اندازہ کر سکیں، تاہم انھیں یہ سمجھا دینا ہو گا کہ یہ مثال جو دی جا رہی ہے مثل بہ کی لذت کے ساتھ ایک ادنیٰ کی مزا سبب بھی نہیں رہ سکتی اور اس وقت تک حیطہ ادراک میں نہیں آ سکتی جب تک کہ عملی طور پر اس کا احساس نہ کیا جائے۔ یہ کیفیت ہے لذات عقلیہ کی لذات جسمانی کے مقابلے میں۔

لذات عقلیہ کے لذات جسمانی سے اشرف ہونے پر دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی تو یہ کہ فرشتوں کے احوال جانوروں (یعنی دزدندوں چارپاؤں اور پرندوں) سے اشرف ہیں حالانکہ انھیں جسمانی لذتیں (جیسے اکل اور جماعت کی لذتیں) حاصل نہیں ہیں، انھیں صرف لذت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید ہوتے رہتے ہیں، اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقایق اشیا پر انھیں اطلاع ملتی رہتی ہے، اور صفات میں قرب رب العالمین حاصل ہوتا رہتا ہے، مگر خیال ہے کہ یہ قرب قرب مکانی نہیں نہ مرتبہ وجود کا قرب ہے۔ کیونکہ موجودات جو بارگاہ رب الارباب سے اپنے وجود کی سند لے کر آئے ہیں ان کے لیے ترتیب ہے،

دس لٹ ہیں، یعنی وہ درجہ علیا سے بالواسطہ ظہور پذیر ہوتے ہیں نہ کہ براہ راست ظاہر ہے کہ جو دس لٹ اس بارگاہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلند ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی بادشاہ یا سپہ سالار اپنے دشمن پر فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذت نکاح اور لذت طعام پر اپنے فرائض حقیقی کو مقدم رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک شطرنج یا چومر کھیلنے والے کو اپنی کامیابی کی دھن میں سارا سارا دن کھانا کھانے کی بھی فکر نہیں رہتی، حالانکہ اس کی عقلی لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلے میں نہایت ادنیٰ ہوتی ہے، اشمیت و ریاست کے جویا کو بعض وقت عورت کی محبت بھی اپنے مقصد میں سعی و جستجو سے باز نہیں رکھ سکتی، کیونکہ وہ شہمت و ریاست کی لذت کو عقلی و دماغی حیثیت سے جنس معتل کے ساتھ یکساں خواہش کی بہ نسبت بہت ارفع پاتا ہے؛ اس سے بھی عجیب تر چیز زندگی کی محبت کو خیر باد کہہ دینا ہے، ایک بہادر سپاہی میدان جنگ میں کسی مقصد کے پیش نظر سرتن کی بازی لگاتا ہے اور مجموعی طور پر زندگی کی تمام مادی لذتوں کو اپنے مقصود کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے، چاہے وہ قوم کی محبت ہو، یا حکومت کی خواہش، یا مذہب کی اُلفت ہو، یا تحسین و مرجحیا کی تمنا۔

اسی طرح لذات عقلیہ اخرویہ، لذات جسمانیہ دنیویہ سے افضل ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ فرماتے کہ ”خدا اے تعالیٰ کہتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے واسطے وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی قلب بشر پر ان کا خیال گزرا“ اور خدا اے تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فلا تعلم نفس فا اخفی لہم من قرۃ اعین“ (کسی کا دل نہیں جانتا کہ ان نیک بندوں) کے لیے کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے)

یہ ہے وجہ علم کی احتیاج کی۔

اور تمام حاصل علوم عقلیہ میں نافع ترین علم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات، اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس طریق کے متعلق ہو جس سے اشیاء کے وجود کا فیضان ہوتا ہے، اور جو بھی ان کے حصول کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے وہ بھی نافع ہے، اور جو ان کا وسیلہ نہ ہوں، جیسے علم نحو، لغت، شعر اور دوسرے علوم متفرقہ تو وہ فنون اور صنائع ہیں، کسی دوسرے فن یا صنعت کی طرح۔ یہی عمل و عبادت کی احتیاج، تو یہ ترکیب نفس کے لیے ضروری ہے، کیونکہ جسم سے تعلق کے دوران میں نفس حقایق اشیاء کے ادراک سے روکا گیا ہے، اس وجہ سے ہمیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور اس کی جبلتوں کی مصروفیتوں میں لگا ہوا ہے، اور یہ خواہشیں اور جبلتیں، نفس کی ہیئت راسخہ بن گئی ہیں، اور کثرت عمل کی وجہ سے اس میں متکثر ہو گئی ہیں۔ جسم کی خواہشات کی لگاتار پیروی، لذات حسی کی بے پناہ اُلفت نے نفس میں جو گندگی کے مہلک اثرات پیدا کر دیئے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے جسم کی اس عارضی رفاقت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مصائب و آلام کا جو کم نفس پر ہلہ لہل دیتا ہے۔ ان مصائب کے دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ مادہ اور جسم کی یہ محبت اس کو اپنی خاص لذتوں کے حصول سے مانع ہو جاتی ہے، یہ لذتیں کیا ہیں؟ عالم ملکوت کے ساتھ اتصال، اور عالم لاہوت کے اسرار و رموز کی آگاہی جن میں سر تا پا احسن و جمال ہوتا ہے، اس محرومیت کی وجہ سے اس کو جو بے چینی اور تکلیف ہوتی ہے ان کو کم کرنے کے لیے جسم کی لذتیں تو نہیں مہوئیں جن میں اس کا دل بہل جاتا۔

دوسری وجہ یہ کہ نفس میں دنیا اور اس کے اسباب و لذات کی طرف حرص و میل باقی رہ جاتا ہے کیونکہ اس آلہ (یعنی بدن) نے اپنی دلفریبیوں میں اس کو محو کر رکھا تھا، اور ان لذات کے حصول سے مانع تھا مگر موت کے بعد تو وہ موجود نہیں، اس لیے اب نفس کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جس کو حسین و جمیل بیوی حاصل تھی حکومت و ریاست جیسر تھی، فرمانبردار اولاد تھی، مگر اس کی حکومت چھین لی گئی اس کی

مشتوقہ قتل کر دی گئی، اس کی اولاد گرفتار کر لی گئی، اس کی دولت لوٹ لی گئی اس کا گھر بار جلا دیا گیا، اب اس کے دل کو جو تکلیف ہوگی اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، اس طرح اس زندگی میں اس کی امیدیں غیر منقطع تھیں، تعیشات دنیوی اس کو مسلسل حاصل تھے، مگر موت کے آہنی ہاتھ نے نفسِ عنصری کے پُر زورے اُڑا دیئے، طائرِ روح بیک جست آزاد ہو گیا اور اپنے زمانہ قید کی دھچکیوں کو جس سے وہ مانوس تھا یاد کرنے لگا۔ انسان کو دنیا کی ان آلودگیوں سے اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب نفسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے کی قدرت پیدا ہو جائے، اور رذیل میلانات سے دست کش ہونے کی ہمت پیدا کی جائے، اور علم و تقویٰ کی جانب توجہ کی جائے، یہاں تک کہ امورِ دنیویہ سے تعلقات منقطع ہو جائیں اور امورِ اخرویہ سے ربط قوی ہو جائے، اب اگر اس حالت میں اُس کو موت آئے تو اس کی رُوح کو وہی راحت نصیب ہوگی جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا ہے۔ اب وہ اپنی مراد کو پالیتا ہے، اور یہی اس کی جنت ہے۔ مگر نفس سے ان تمام صفاتِ ردیہ کا ازالہ بالکل ممکن نہیں، کیونکہ ضروریاتِ جسمانی میں اُسے ایک گونہ دلچسپی بھی ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ ان ضروریات میں کمی کی جائے، اسی لیے خداوندِ کریم کا ارشاد ہے: **وَانْ مِنْكُمْ اَلَا وَاَرَدَدْہَا کَانَ عَلٰی رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضٰیًا۔ (یم)**

جب جسم سے اس کا تعلق کمزور ہو جاتا ہے تو نفس سے جسم کے فراق کا صدمہ زیادہ نہیں ہوتا، اس کے برخلاف عالمِ لاموت کے اسرار کا محرم ہونے کے قابل ہو جاتا ہے، اور اُن سے لذت حاصل کرتا ہے، اور اس سے مفارقتِ دنیا کا اثر دور ہو جاتا ہے اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے، جس کو اپنے وطن اور اہل وطن اور گھر بار سے بہت دور پردیس میں نکل جانے پر ایک مرتبہ عظیم حاصل ہو جائے اور وہ کسی منصبِ کبریٰ پر فائز ہو جائے، اب اہل وطن کی جدائی کا صدمہ اس کے دل پر زیادہ نہ ہوگا۔

چونکہ ان صفات کا کامل ازالہ ممکن نہیں اس لیے شریعت نے اخلاق میں ایک متوسط راہ دکھلائی ہے، جو افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے، جیسے نیم گرم پانی جو نہ گرم ہوتا ہے نہ سرد، دونوں متضاد صفات سے عاری، اسی طرح مختلف خصلتوں کے مابین ایک درمیانی راہ رکھی گئی ہے، مثلاً روپے کا بخل و امساک دولت کی حرص و طمع کا موجب ہوتا ہے۔ اور اسراف موجب فقر و احتیاج، اسی طرح بزدلی بہت سے مہمت کے سر کرنے سے مانع ہوتی ہے، اور اس کے مقابل ہتھور دہی غیر ضروری دلیری کا موجب خطرہ و ہلاکت، اس لیے بخل و اسراف کی درمیانی راہ جو نہ گرم رکھی گئی ہے، اور بزدلی یا جن اور ہتھور کی درمیانی خصلت شجاعت پسندیدہ سمجھی گئی ہے۔ اسی طرح اخلاق کے دوسرے تمام شعبوں کا حال ہے۔

علم اخلاق طویل الذیل ہے اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل پیش کر دی ہے، اور ہندیب اخلاق کے لیے عملی طور پر قانون شریعت کی مراعات کے بغیر چارہ نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے خواہشات نفسانی کی اندھی متابعت نہ کرے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان خواہشات سے اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کی ہوشی و ہوس ہی اس کی مسبرد بن کر رہ جاتی ہے جس کی پرستش میں مصروف ہو کر وہ اپنی ہلاکت و بربادی کا سامان کر لیتا ہے، اسی لیے شریعت کی تعلیم اس کو لغزش و گمراہی سے بچاتی ہے، نشیب و فراز سے واقف کرتی ہے، جس کی تقید کی وجہ سے وہ اخلاق فاضلہ کا تاج پہن کر فلاح دارا میں کی نعمت سے سرفراز ہوتا ہے، اسی لیے قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ: **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ** یعنی تحقیق وہ فلاح کو پہنچا جس نے اپنے نفس کو سنوارا اور نامراد ہوا جس نے اس کو خاک میں ملا چھوڑا (۱) اور جس نے ان دونوں صفتوں، علم و عمل، کو جمع کیا وہی عارف و عابد ہے اور وہی سعید مطلق ہے، اور جس کو صرف علم کی فضیلت حاصل ہو، بغیر عمل کے، تو وہ عالم فاسق ہے، وہ ایک زمانے تک عذاب میں رہے گا لیکن دوا نا نہیں، کیونکہ اس کا نفس علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے گو عوارض جہانی

سے وہ ملوث ضرور ہے، مگر یہ عارضی نقص ہے، توقع کی جا سکتی ہے کہ تکالیف بھی ایک طویل زمانے کے بعد رفع ہو جائیں، اور جس کو بغیر علم، عمل کی فضیلت حاصل ہوئی ہو تو وہ نجات تو پا جائے گا مگر اس کو سعادت کاملہ نصیب نہیں ہو سکتی۔ فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ جو شخص مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔

(من مات فقد قامت قیامتہ) شریعت میں عذاب و ثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی ہیں، تو ان سے سزا و محض تشبیہات ہیں، کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں، ورنہ روحانی لذات، ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں۔ پس یہ ہے فلاسفہ کا مذہب۔

ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہیں، نیز نہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں، جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں، اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقا کے منکر ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں، اس میں معاذ کا ذکر آپکا ہے، اور معاذ بغیر بقا روح کے ممکن نہیں، ہم فلسفیوں کے صرف اسی دعوے کے مخالف ہیں کہ ان کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔

فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں مدہ یہ ہیں:

حشر بالاجساد کا انکار۔

جہنم میں آلام جسمانیہ کا انکار

جنت میں لذات جسمانیہ کا انکار

اس جنت و دوزخ کا انکار جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت پاشعاقوت یعنی روحانی

و جسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے؟ خدا نے تعالیٰ کا یہ قول کہ فلا تعلم۔

نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ اُن نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) اسے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔ ایسا ہی دوسرا قول بھی ہے جو ایک حدیث قدسی سے ماخوذ ہے کہ ”میرے نیک بندوں کے لیے میں نے ایسی ایسی چیزیں مہیا کر رکھی ہیں جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، اور نہ کسی قلب بشر پر ان کا تصور گزرا“ تو یہ امور شریفہ ان چیزوں کی نفی پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ دونوں قسم کے چیزوں کا جمع ہونا ہی کامل ترین سعادت ہے اور نہ ہونا شقاوت۔ اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وعدہ بھی بطریقہ اتم کیا گیا ہے، لہذا بموجب بیان شریعت ان کی تصدیق واجب ہے۔

اگر کہا جائے کہ شریعت میں جو مفوض وارد ہوئے ہیں وہ ایک قسم کی امثال ہیں، جو مخلوق کی تفہیم کے لیے پیش کی گئی ہیں، کیونکہ عوام اس قسم کے روحانی امور کو تشبیہ و تمثیل ہی کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں، چنانچہ صفات الہیہ کو بھی اس قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور کے لوگ عادی ہیں بیان کیا گیا ہے، اس لیے انہیں آیات تشبیہ و اخبار سمجھنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیات تشبیہ میں جو الفاظ لائے گئے ہیں، عرب کے محاورے کے لحاظ سے ان کے استعارے میں تاویل کی گنجائش ہے لیکن جنت و دوزخ کی توصیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اور جو بلیغ ترین اصول کی بنا پر ترغیب و ترہیب کی گئی ہے، اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اگر ایسا سمجھا جائے تو معاذ اللہ کلام الہی کو تلبیس پر محمول کرنا پڑے گا، گویا وحی کے ذریعے عوام کی مصلحت کے لیے واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس سے منصب نبوت کو پاک دہنا چاہئے۔

دوسرے یہ کہ عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے لیے مکان و جہت، صورت، ہاتھ آنکھ، امکان انتقال اور استقرار عرش وغیرہ کو محال قرار دیا جاتا ہے، اس لیے

ان آیات میں تاویل کو واجب خیال کیا گیا ہے، مگر آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرتِ خداوندی سے محال نہیں ہیں، اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے، بلکہ اسی منشا کے مطابق بھی جس کی ان میں صراحت موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ دلیل عقلی بعثِ جسمانی کے محال ہونے پر اسی طرح بھی قائم کی گئی ہے جس طرح کہ خدائے تعالیٰ کے لیے اُن صفات کے محال ہونے پر دلیل قائم ہے، تو ہم فلاسفہ سے اس بارے میں دلیل مانگتے ہیں، اور اس بارے میں ان کے دو مسلک بتلائے جاتے ہیں:

پہلا مسلک :- یہ ہے کہ جسم کی طرف رُوح کے عود کرنے کی تین صورتیں ہیں! (۱) انسان جسم اور حیات سے عبارت ہے، حیات جسم کے لیے ایک عرض کی طرح ہے، اور اسی سے قائم ہے، جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے، نفس یا رُوح کا جسے قائم بنفسہ یا مدبر جسم کہا جاتا ہے کوئی علیحدہ وجود نہیں، اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع، یعنی خالق کا تخلیق حیات سے امتناع، جب یہ معدوم ہو جاتی ہے تو جسم بھی معدوم ہو جاتا ہے، اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا اس جسم کو اعادہ کرنا جو معدوم ہو گیا ہے، اور اس کو وجود کی طرف پلٹانا، اور حیات کا بھی جو معدوم ہو گیا ہے اعادہ کرنا۔

یاد رہے کہ مادہ جسم مٹی ہو کر رہ جاتا ہے، اور معاد کے معنی یہ ہیں کہ وہ جمع کیا جائے اور آدمی کی فطرت پر مرکب کر لیا جائے اور اس میں از سر نو حیات کی تخلیق کی جائے۔ (۲) رُوح موجود ہے جو بعد موت بھی باقی رہتی ہے، لیکن پہلے ہی جسم کی طرف جب اس کے اجزا جمع کر لیے جاتے ہیں تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

(۳) رُوح کا جسم کی طرف اعادہ ہوتا ہے، اچانک ہی عینہ اجزائے سابق کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے جسم کے دوسرے اجزاء کے ساتھ ہو، اور اعادہ پانے والا وہی انسان ہے اس حیثیت سے کہ رُوح وہی رُوح ہے۔ رہا مادہ تو وہ ناقابلِ انتفاع ہے۔

ہے کیونکہ انسان عبارت ہی روح سے ہے۔

جواب: یہ تینوں اقسام باطل ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا تو سراسر ظاہر ہے، کیونکہ جب حیات اور بدن دونوں معاۓہ ہو گئے تو از سر نو ان کا پیدا کیا جانا ان کے مثل کی ایجاد ہوگی، جو پہلے تھا نہ ان کے عین کی ایجاد، لیکن عود سے مطلب جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں یہ ہے کہ اس میں نقلے شے فرض کی جا رہی ہے اور دوسری شے کا تجمہ دہی، جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے انعام دینا پھر شروع کیا، یعنی انعام دینے والا باقی تھا، صرف اپنا عمل یعنی انعام دینا ترک کر دیا تھا، پھر وہ اس کام کا اعادہ کر رہا ہے، یعنی اس نے اول کی طرف باخس عود کیا ہے، مگر وہ بالعدد اس سے فیر ہے، تو حقیقت میں عود مثل کی طرف ہے نہ کہ خود اس کی طرف، نیز ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص وطن واپس ہوا ہے، یعنی وہ کسی اور جگہ موجود رہا، وہ اس سے پہلے وطن میں تھا، اب وہ اپنی ہستی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی سابقہ حالت کے مماثل ہے، اگر کوئی چیز باقی نہ رہے، اور اس کے برخلاف چیزیں متعدد و متماثل ہوں، اور زمانی طور پر ان میں فصل ہو تو عود کے لفظ کا اس پر اطلاق نہ ہوگا، مگر یہ کہ معتزلہ کا مسلک اختیار کیا جائے جو کہتے ہیں کہ معدوم شے نہ ثابت ہے، اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو کسی عدم پر عارض ہوتی ہے، منقطع ہو جاتی ہے اور دوبارہ اس کی طرف عود کرتی ہے، تو اب عود کے معنی درست طور پر سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہاں بقائے ذات تسلیم کی گئی ہے، لیکن یہ تو عدم مطلق کا رفع کرنا ہے جو نفی محض ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مستمرۃ الثبات ہے تاکہ وجود اس کی طرف عود کرے، لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حمایت میں یہ حیلہ تراشا جائے کہ جسم کی مٹی تو فنا نہیں ہوتی، وہ باقی رہتی ہے، یہ حیات اس کی طرف عود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ مٹی دوبارہ زندہ ہوگئی، یعنی انقطاع حیات کی ایک میعاد گزرنے کے بعد، وہ پھر جی اٹھی، لیکن یہ اعادہ انسان کا نہیں ہوا،

نہ اس کی رُوح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے، دوسرا سرامادہ ہی نہیں، مٹی جو اس میں ہے، اس کے تمام اجزا بدلتے رہتے ہیں، یا اکثر اجزا تو بدل ہی جاتے ہیں جو غذا کی وجہ سے بنتے رہتے ہیں، اور انسان اپنی رُوح و نفس کے اعتبار سے وہی ہوتا ہے جو پہلے تھا، جب حیات یا رُوح اس سے معدوم ہو گئی تو اب عدم کا عود کرنا تو سمجھ میں نہیں آ سکتا، البتہ اس کے مثل کا از سر نو قائم ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے، اور جب اللہ تعالیٰ نے انسان کی حیات مٹی ہی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا بودے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے تو یہ انسان کی پہلی تخلیق ہوگی، غرضکہ معدوم کا عود کرنا تو کبھی معقول نہیں ہو سکتا، عود کرنے والا تو وہی ہوگا جو موجود ہو، یعنی وہ اپنی اس حالت کی طرف عود کیا ہو، جو اُسے پہلے حاصل تھی، یعنی اس حالت کے مثل کی طرف، لہذا عود کرنے والی ہستی مٹی ہوگی جو صفت حیات کی طرف عود کر رہی ہے، مگر صرف جسم تو انسان نہیں ہو سکتا، کیونکہ غور کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھا لیا، اس سے اس کا قطعہ بنا، جس سے ایک اور انسان ظہور میں آیا، تو کیا یہ گھوڑا ہے؟ یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہو تو یہ نہ کہ مادے کی وجہ سے اس مثال میں صورت تو معدوم ہو گئی باقی رہا سو مادہ۔

وہی دوسری صورت یعنی رُوح باقی ہے، اور بعینہ اسی جسم کی طرف عود کرتی ہے، اور یہی معاد ہے، مگر یہ بھی محال ہے، کیونکہ جسم میت تو لازماً مٹی ہو جاتا ہے، یا اُسے کیڑے یا پرندے کھا جاتے ہیں، وہ ہوا میں اُڑ جاتا ہے، اس کے اجزا ہوا میں بل جاتے ہیں، وہ بھاپ یا پانی میں بدل جاتا ہے، پھر ان کا انتزاع و استخلاص بعید از قیاس ہے۔ لیکن فرض کرو کہ قدرت خداوندی سے یہ بھی ممکن ہے، تو اب یہ دو حال سے عالی نہیں؟ یا وہ اجزائے جسم جمع کئے جائیں گے جو اس کی موت کے وقت موجود تھے، تو یہ لازم ہوگا کہ لنگڑے، ناک کٹے ہوئے، یا کان کٹے ہوئے، اور دوسرے ناقص الاعضا انسان بھی اسی عیب کی حالت میں حشر کئے جائیں، اور یہ بہت بُری بات ہوگی، خاصاً اہل جنت کے حق میں، گو وہ اپنی پہلی زندگی میں ناقص ہی پیدا کئے گئے ہوں، اب ان کا

اس حالت میں اعادہ تباہی کی انتہائی شکل ہوگی۔ یہ وہ شکل ہے جو اس مفرد صفت کی صورت میں پیش آتی ہے کہ موت کے وقت ہی کی جسمانی حالت میں انسان کو زندہ کیا جائے، اور اگر اس کے وہ تمام اجزاء جمع کئے جائیں، جو اس کو وقتاً فوقتاً تمام عمر حاصل ہوتے رہے ہیں تو یہ محال ہے، دو وجوہ کی بنا پر:-

(۱) فرض کرو ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھا لیتا ہے (بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے، خصوصاً ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں) ان دونوں انسانوں کا حشر بہت مشکل ہوگا، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے، ماکول کا بدن آکل کا بدن بن جاتا ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی بدن کی طرف دو روحوں کا استرداد ہو۔

(۲) طبی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اعضائے جسم ایک دوسرے کو غذائے بناتے رہتے ہیں، یعنی ایک دوسرے کی فضلہ غذا پر زندہ رہتے ہیں، جیسے جگر، اجزائے قلب سے غذا حاصل کرتا ہے، یہی حال دوسرے اعضا کا ہے، اسی صورت میں اگر ہم بعض اجزائے معینہ کو فرض کریں جو جملہ اعضا کے لیے مادہ ہیں تو کن اعضا کی طرف روح کا استرداد ہوگا اور ان اعضا کی ترتیب کس طرح ہوگی؟ بلکہ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ہم آدمی سے آدمی کو کھانے کی صورت پر غور کرتے بیٹھیں، اگر ہم قابل تولد می پر غور کریں جس میں کوئی مردہ گڑھا ہوا ہے تو معلوم ہوگا کہ ایک زمانے تک خبیثی باڑی کی وجہ سے اس جسم نے نباتات کی شکل اختیار کر لی، اور وہ اتباع چل، ترکاری یا گھاس پھوس بن گیا اب ان کو آدمی کھا جاتا ہے، یا کوئی جانور کھا لیتا ہے، پھر اس جانور کا گوشت آدمی کھا تا ہے، تو اب وہ ہمارا بدن بن جاتا ہے، اب وہ مادہ کہاں رہا جس کی خبیثیت کی جائے؟ ایک آدمی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے، پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر مٹی بن جاتا ہے پھر اس سے پھل پھول پیدا ہوتے ہیں۔ وہ بھی گوشت پوست بن کر ذی حیات اجسام بن جاتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ

ابدان سے مفارقت کرنے والی رُوحیں تقداد میں غیر محدود ہیں، اور ابدان کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پوری انسانی رُوحوں کے لیے کافی نہ ہوگا اور معاملہ کچھ بے تکاسا ہو جائے گا۔

یہی تیسری صورت کہ رُوح بدن انسانی کی طرف عود کرنے، چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو، کسی مٹی سے بنا ہو، تو یہ بھی دو وجہ سے محال ہے:

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون و فساد کو قبول کرتا ہے مقعر فلک قمری میں منحصر ہے، اس کے سوائے وہ کہیں نہیں پایا جاتا نہ اس پر زیادتی ممکن ہے، اس طرح وہ محدود ہے، اور ابدان سے مفارقت کی ہوئی رُوحیں تقداد میں لامحدود، توان کے لیے یہ مواد نا کافی ہوگا۔

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی بہت تدبیر نفس کو قبول نہیں کر سکتی پہلے تضروری ہے کہ عناصر میں امتزاج پیدا ہو، جو نطفے کے امتزاج کے مشابہ ہوتا ہے، نفس الارطی یا یونان اس تدبیر کو قبول نہیں کرتے، اور انسان کا اعادہ لکڑی اور لہے کے جسم کی طرف ممکن نہیں، کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت، پوست، ہڈی اور خلاط سے مرکب نہ ہو، وہ انسان ہی کیسے ہوا؟ اور جب کبھی بدن اور مزاج قبول نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مبادی و اہبہ نفس کی جانب سے حدوث نفس کے مستحق ہو جاتے ہیں، اسی طرح ایک بدن کے لیے دو دروہیں بھی آجائیں گی، اور یہ محال ہے۔ اور اسی اصول سے مذہب تناسخ بھی باطل ٹھہرتا ہے، اور یہ مذہب دراصل تناسخ ہی ہے، کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ روح جو ایک جسم کے ساتھ مصروف اور اس کی تدبیر میں منہمک تھی، وہ موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسم سابق کا باطل غیر ہے مصروف ہو جاتی ہے، تو جس مسلک سے تناسخ کا ابطال کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے ابطال پر بھی حاوی ہے۔

اعتراض: ختم اس شخص کے قول کو کس طرح باطل ثابت کر دے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے، اور یقین رکھتا ہے کہ روح موت کے بعد باقی رہتی ہے، او

وہ جو ہر قائم بنفسہ ہے؟ اور یہ بات شرع کے خلاف بھی نہیں، بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارۃ النقص ملتا ہے، چنانچہ باری تعالیٰ کا قول ہے، ”وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ... الْآيَةُ (ان لوگوں کو مُردہ مت خیال کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس سے وہ رزق دیئے جاتے ہیں وہ خوش ہیں...)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”ارواحِ صالحین سبزیندوں کے جسم میں عرش کے نیچے ایک تبدیل میں رہیں گی“ نیز احادیث میں جو کچھ ارواح کے خیرات و صدقات کا شعور رکھنے کے متعلق وارد ہوا ہے، منکر و کبیر کے سوال اور عذاب و غیرہ کے بارے میں جو بھی مروی ہے، وہ سب بقائے روح پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی مذہب ہمیں یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ہم بعث و نشور پر بھی ایمان لائیں، اور بعث سے مراد اجسام کا پھر سے نشتر ہے، اور بعث کئی طرح سے ممکن ہے، ایک یہ کہ روح کا عود بہر حال کسی بھی جسم کی طرف ہو، چاہے وہ جسم اول کے مادے سے بنا ہو یا اس کے غیر سے، یا اس مادے سے جس کی پہلی دفعہ تخلیق ہوئی ہے، کیونکہ انسان اپنی روح سے عبارت ہے نہ کہ جسم سے، جسم کے اجزاء کو لگا تار بدلتے ہی رہتے ہیں، بچپن سے بے کرب و غما تک، و بچپن سے بھی، موٹے پن سے بھی، غذا کی تبدیلی سے بھی، اور اس کے ساتھ مزاج بھی بدلتا ہے، اس کے باوجود انسان وہی رہتا ہے، اور یہ مقدور خداوندی، تعالیٰ شانہ، اور اسی روح کو عود کرنا ہوگا، کیونکہ روح اپنے آلہ سے محروم ہو کر آلام و لذات سے استفادہ نہیں کر سکتی تھی، اب اس کو ایک حائل آلہ دے دیا جاتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں روح کا عود کرنا ہے۔

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ نفوس غیر متناہیہ ہیں، اور مواد متناہی، تو غیر متناہی کا متناہی کی طرف عود محال ہے تو یہ بے اصل ہے، کیونکہ اس کی بنیاد قدم عالم اور نقاب اودار علی الدوام پر ہے، لیکن جو قدم عالم کا اعتقاد نہیں رکھتا تو اس کے نزدیک نفوس مفارقة ابدان متناہی ہیں، اور مواد موجودہ اُن کے مناسب کے موافق

اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی تعداد زیادہ ہے تو خدا اُسے تعالیٰ ایجاد و انتزاع کی تدبیروں پر قادر ہے، اس بات سے انکار، اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے، اور اس کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا ہے۔ اب رہی محال ہونے کی دوسری وجہ، یعنی مذہب تناسخ سے مماثلت، تو وہیں الفاظ پر جھگڑا نہیں کرنا چاہئے۔ شرع میں جو کچھ بھی وارد ہے اس کی تصدیق ہم پر واجب ہے، خواہ وہ متناسخ ہی کیوں نہ ہو، البتہ ہم اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں رہا بعث و نشر کا معاملہ تو ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے، چاہے کوئی اُسے تناسخ کہہ لے یا کچھ اور۔

رہا متعارف قول کہ ہر مزاج جو قبول نفس کے لیے مستعد ہو، مبادئی وجود کی طرف سے نفس کے فیضان کا مستحق ہوگا، قاس سے یہ لازم آتا ہے کہ فیضانِ نفس بالطبع ہوتا ہے، نہ کہ بالارادہ، اور ہم اس خیال کا ابطال حدوث عالم میں کر چکے ہیں، کیونکہ آپ کے پاس مذہب سے تو یہ بھی عجب نہیں کہ اگر وہاں نفس موجود نہ ہو تو بھی جسم حدوثِ نفس کا مستحق قرار پایا جائے گا۔ اور از سر نو ایک نفس کی ضرورت ہوگی۔

اب آپ کے لیے یہ کہنا باقی رہ گیا کہ روحیں ارحام ہی میں مستعد نہ راجوں کے ساتھ بعث و نشر کے پہلے ہی کیوں نہ متعلق ہو گئیں، بلکہ انھیں ہمارے اسی عالم میں متعلق ہونا چاہئے تھا۔

تو کہا جائے گا کہ شاید یہ جدا ہونے والی روحیں، ایک دوسری ہی قسم کا تعداد چاہتی ہیں جن کے اسباب کی تکمیل ایک خاص وقت ہی میں ہوتی ہے، اور عجب نہیں کہ جو تعداد نفس کا قلم مفارقة کے لئے مشروط ہے، نفس مادہ کی استعداد و مشروط سے مختلف ہو، کیونکہ نفس مادہ نے تدبیر بدن سے اپنے لئے اب تک کوئی کمال حاصل نہیں کیا ہے جو نفس کامل نے کیا ہے، پھر بھی صحیح علم خدا ہی کو ہے جو ان کے اسباب و شرائط اور اوقاتِ حاضری کو بہتر جانتا ہے۔ ہم صرف یہی جانتے ہیں کہ قدرتِ باری سے یہ ساری باتیں

ممکن ہیں اور شریعت اسلامیہ ان کا اثبات کر رہی ہے تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے۔
دوسرے مسلک فلاسفہ کا یہ ہے کہ کسی کی قدرت میں یہ نہیں ہے کہ فولاد اچانک لدی
کا کپڑا بنا دیا جائے جو لباس کے طور پر استعمال ہو سکے۔ ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان خاص
اسباب کی وجہ سے جن سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ فولاد وسیط عناصر میں تحلیل ہو جائے پھر یہ
عناصر جمع ہو جائیں اور مختلف اداوار و مراحل طے کرتے ہوئے ردی کی صورت اختیار
کر لیں پھر ردی سے صورت بنالیا جائے، صورت سے کپڑے تیار کر لئے جائیں، جیسا کہ ہوا
بھی کرتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ مرحلے طے کئے بغیر تو ہے کہ ایک خود ایک یا چند
لحظوں کے اندر سوتی کپڑے کا ایک عمامہ ہو جائے، تو یہ محال ہو گا۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی انسان کے دل میں یہ خیال گزردے کہ یہ احتمالات تھوڑی
سی مدت میں طے ہو جائیں کہ انسان اس کی درازی کا احساس بھی نہ کر سکے تو
خیال ہو گا کہ یہ سب دفعات واقع ہو گیا۔ اور جب یہ سمجھ میں آگیا تو کہنا ہو گا کہ وہ انسان
جن کا بعث و حشر ہوا ہے اگر اس کا جسم پتھر یا قوت وغیرہ کا ہو یا خالص مٹی کا
ہو تو وہ انسان نہیں ہو گا۔ انسان تو وہی مانا جاتا ہے جس کی شکل خاص پر تشکیل مٹی
ہو۔ یعنی وہ ہڈی، رگوں، گوشت، غضاریف و اخلاط وغیرہ سے مرکب ہو۔ اور
یہ اجزائے مفردہ اجزاء مرکبہ پر تقدیم رکھیں، لہذا اس کا بدن اس وقت تک
تیار نہ ہو گا جب تک کہ اعضا نہ ہوں، اور اعضائے مرکبہ بغیر گوشت، ہڈی اور رگوں
وغیرہ کے ہو نہیں سکتے، اور ان مفردات کا وجود بغیر اخلاط کے ہو نہیں سکتا، اور
چاروں اخلاط کا وجود جب تک کہ مواد غذائی نہ ہو نہیں ہو سکتا، اور غذا کی تکمیل بغیر
حیوانات کے گوشت یا نباتات جیسے غلہ، پھل وغیرہ کے نہیں ہو سکتی، اور حیوان
و نبات کی پیدائش بغیر عناصر و مبعوث کے نہیں ہو سکتی، پھر عناصر راہِ بعد کیلئے
تحلیل و تجزیہ کے کئی منازل طے کرنے پڑتے ہیں جن کی تفصیلات مشہور و معلوم ہیں۔
پس بتلایئے کہ بدن انسانی کی ایسی تجدید کہ روح اس کی طرف پھر سے عود کر سکے
بغیر ان اداوار و مراحل کے طے کئے کیسے ہو سکتی؟ یہاں تو اسبابِ کثیرہ کی امتیاز ہے۔

کیا پھر لفظ ”کن“ کے ساتھ ہی ایک مٹی کا پتلا انسان بن کر چلتا پھرتا نظر آئے گا، یا ان اسباب ہی میں ایسا انقلاب آجائے گا کہ یہ ساری منہ لیس طے کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہے گی؟ یعنی وہ اسباب جو مرد کے جسم سے غذا کے لطیف اجزاء کو مٹی بنا کر اس کو عورت کے رحم میں پہنچاتے تھے، پھر یہ مٹی خونِ حیض سے تعاون کر کے، اور اس سے ایک طویل عرصہ تک اجزاء حاصل کر کے مضغہ کی شکل بنا دیتی تھی، پھر لو تھڑے سے جنین بنتا تھا، پھر ضنین سے بچہ، بچہ سے جوان، جوان سے ادھیڑ، ادھیڑ سے بوڑھا، غرض کہ اسباب کے یہ سارے مرحلے بغیر طے ہوئے رہ سکتے ہیں۔ جب یہ سمجھ میں نہیں آتا تو کن سے ایک عجیب و غریب پتلے کا کھڑا ہو جانا بھی سمجھ میں نہیں آ سکتا، کیونکہ مٹی سے کوئی خطاب نہیں ہو سکتا، کن کا لفظ سننے کی اس میں طاقت کہاں، غرض کہ بغیر ان سارے مراحل کے طے ہوئے مٹی یا کسی چیز کا انسان بن جانا بھی محال ہے، لہذا بعث و نشر بھی محال ہے۔

اعترض: انسانی پیدائش اور نشوونما کی تدریجی ترقی کی ضرورت کے ہم بھی قائل ہیں جیسا کہ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لوہے کے ایک خود کو سوت کا عمارہ بننے کے لئے کافی مرحلے طے کرنے ہوں گے، جب تک کہ وہ لوہا بے عمارہ نہیں ہو سکتا، اس کو ایک طویل مدت کے گزرنے کے پہلے تو ردیٰ بننا چاہیئے، پھر سوت، پھر سوت سے کپڑا بننا چاہیئے جب کہیں اس کی قسمت میں عمارہ بننا لکھا ہوگا۔

مگر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کام ایک لمحہ بھر میں بھی ہو سکتا ہو۔ اس کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ممکن ہے، خیر یہ بھی جانے دیجئے، یہ کون کہتا ہے کہ جسم کا بعث و نشر لمحہ بھر یا گھڑی بھر ہی میں ہو جائے گا، ممکن ہے کہ ہڈیوں کے جمع ہونے اس پر گوشت کا غلاف منڈھے جانے اور اس میں اعصاب اور رگوں کا جال پھیلایا جانے کے لئے کچھ عرصہ درکار ہوگا، جس پر کوئی تعجب نہیں، البتہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ ادوار و مراحل طے ہوں گے بھی تو قدرتِ قادر ہی سے طے ہوں گے، چاہے اس کے لئے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو، واسطہ کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ہمارے نزدیک ممکن ہیں،

جیسا کہ ہم ”مسئلہ اول“ میں اس کا ذکر کر چکے ہیں، جہاں یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ اجراء عادات یا مقتدرات وجود کا اقتران بطریق تلامذہ نہیں ہے، بلکہ عادات کا خرق ممکن ہے، اس لئے ان امور کا ظہور میں آنا قدرت باری تعالیٰ سے بغیر اسباب کے وجود کے بھی ممکن ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ان ادوار کا طے ہونا اسباب سے بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان کے لئے یہ شرط کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسباب وہی ہوں جن سے آپ مانوس ہو چکے ہیں، بلکہ قدرت کے خزانے میں بے شمار عجائز و غرائب ہیں جن پر عقل انسانی کو ابھی تک اطلاع نہیں ہوئی، ان کا انکار وہی کر سکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ مشاہدہ کردہ چیزوں کے سوائے دنیا میں کسی چیز کا وجود نہیں، جیسا کہ بعض لوگ سحر کے وجود کا اٹھا کر دیتے ہیں، نیز نیرنجات، طلسمات، معجزات اور کرامات کے وجود کے بھی قائل نہیں، حالانکہ یہ سب بالاتفاق ثابت ہیں، ان کے اسباب عجیب و غریب بھی ہیں اور نامعلوم بھی۔

اگر کوئی شخص مقناطیس کو کبھی نہ دیکھا ہو تو اس پر سن کر بڑا تعجب ہو گا کہ وہ فولاد کو جذب کرتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے اور کہے کہ فولاد کا کھینچا جانا بغیر اس کے کہ کسی رشتہ سے باندھ کر اس کو کھینچا جائے، ممکن ہی نہیں، مگر جب وہ جذب مقناطیس کا مشاہدہ کرے گا تو اس کو نہایت تعجب ہو گا، اور اپنے قصور علم کا اعتراف کرے گا کہ عجائبات قدرت کا احاطہ ممکن نہیں اسی طرح ملاحظہ جو بعثت و نشور کے منکر ہیں جب اپنی قبول سے اٹھائے جائیں گے تو وہ صنعت خداوندی کا مشاہدہ کرے کہ حیران ہو جائیں گے، اور اپنے کئے پر نادم ہوں گے، حالانکہ اس وقت ندامت سے انہیں کوئی فائدہ نہ ہوگا، وہ اپنے انکار پر افسوس کریں گے، مگر افسوس انہیں بچا نہ سکے گا، اور ان سے کہا جائے گا کہ ہذا اللہ الذی یختار فیہ تنجیذ الموت (یہ وہی ہے جس کا تم انکار کرتے تھے) یہ انکار وہی تھا، جیسا شیبا کی عجیب و غریب خاصیتوں، اور عجیب و غریب چیزوں کے وجود سے کیا جانا۔ فرعن کر وہ کہ ایک انسان پیدائش ہی سے ذی ہوش و تیز پیدا ہوا ہے، اگر تم اس سے کہو کہ وہ

وہ ایک ناپاک نقطہ ہے، اس کے اجزاء متماثل ہیں، عورت کے جسم میں جا کر یہ منقسم ہو جاتے ہیں، کوئی گوشت بنتا ہے، کوئی پٹھا کوئی ہڈی، کوئی غضروف، کوئی رگیں، کوئی چربی، پھر اس سے آنکھ بنتی ہے، جس کے مزاج کے لحاظ سے سات مختلف طبقات ہوتے ہیں زبان بنتی ہے دانت بنتے ہیں سختی و نرمی کے لحاظ سے، باوجود ان کے قریب قریب بہتے گئے ان میں تفاوت عظیم ہوتا ہے، اور اسی طرح جو جو عجیب عجیب چیزیں فطرت کے قاسمہ گاہ میں پھیلی ہوئی ہیں ان سب کا وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتا، جتنا کہ عام آدمی عالم آخرت کا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اشد اکتنا عظما ما مخوۃ الآیۃ (کیا ہمیں زندہ کیا جائے گا جب ہم پوسیدہ ہڈیاں ہو جائیں گے)

منکر بعثت اس بات پر غور نہیں کرتا کہ آخر اس کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اسباب وجود اس کے مشاہدہ ہی کے مذتک محدود ہیں؟ کیا تعجب ہے کہ اجسام کے دوبارہ زندہ کرنے جلنے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو، چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب زمین پر زبردست بارش ہوگی، جس کے قطرے نطفوں کے قطروں کے مشابہ ہوں گے اور مٹی میں گھل مل جائیں گے اور ان سے اجسام انسان پیدا ہوں گے، تو کوئی تعجب نہیں کہ اسباب الہیہ میں کوئی بات اسی کے مشابہ ہو اور ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو، اور اسی سے اجسام کا بعثت ہو، اور ان میں استعداد پیدا ہو جائے کہ چھیلی ہوئی ارواح کو قبول کر لیں۔ کیا اس امکان کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ سوائے خالص تعجب و حیرت کے کچھ ہاتھ آتا بھی ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الہی کا ایک غیر تغیر اور مقرر طریقہ ہوتا ہے، اسی لئے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امرنا الا واحدۃ کلمۃ البصر یعنی (ہمارا کام تو بس ایک دم کی بات ہے جیسے ایک نگاہ کی) نیز فرمایا گیا ہے ولن تجد لسنة الله تبدیلا (یعنی تم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے)، اگر یہ اسباب جن کے امکان کا تم وہم کر رہے ہو، واقعہ موجود ہوں تو چاہیے کہ یہ عمل میں آئیں اور بار بار انکی تکرار لا متناہی طور پر ہوگی، اور کائنات میں ظہور و ترقی کا موجودہ نظام بھی لا متناہی ہوگا،

تکملہ و وعدہ کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے نہج ہی بدل جائیں، مثلاً ہزار سال بعد قانونِ قدرت اپنی روش ہی بدل دے، لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور بادی ہوگی، قانونِ قدرت کی اس سنت کی بنیاد پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعلِ الہی مشیتِ الہی سے صادر ہوتا ہے، مشیتِ الہی جتنی حیثیت سے متعدد نہیں ہے، کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے، جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا، یعنی اس کی ابتداء و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم تو اللہ و ناسل کی موجودہ زیر مشاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو یا اس نہج کے اعادہ کو چاہتے ہو، کچھ زمانہ طویل کے بعد ہی ہو کر سبیلِ تکرار و دوام جائز ملتے ہو تو پھر نہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں کے بھی جن پر کہ ظاہر شرع دلالت کرتا ہے، کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا حشر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے، اور پھر بارہا ہوگا، وھام حراً الی لانھا یت۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنتِ الہیہ کسی مختلف چیز میں جنسا بدل سکتی ہے، اور یہ مندرجہ سنت عود نہیں کرتی، اور امکان کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۔ پیدائشِ عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدائش کے بعد

۳۔ اختتام یعنی منہاجِ بعثی

اب یہ نقطہ نظر تمام نظم و یکسانیت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنتِ الہیہ کو قابلِ تغیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو احوال ہے، اگر اس کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہوگا جو اختلافِ احوال سے ہو کر زلتا ہے، لیکن مشیتِ ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، فعل الہی شیت الہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور شیت ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدائے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم قرینہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بعث و نثر اور جمیع امور پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے قول کے صدق کے لئے یشرط نہیں ہے کہ وہ کر ہی رہا ہو، یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔ یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) کہیں کہ کوئی شخص اپنا گلا کاٹ لینے یا اپنا سپیٹ چیر لینے پر قادر ہے اور اس معنی میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا، اور ہمارا قول کہ وہ نہ چاہے گا اور نہ کرے گا، ہمارے اس قول کا مناقض نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حلیات شرطیات کے مناقض نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی موجب ہے، اور ہمارا قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا، دو نسل حلیہ سالبہ ہیں، اور سالبہ حلیہ موجبہ شرطیہ کا مناقض نہیں ہوتا۔

لہذا جو دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی شیت ازلی ہے، اور متغیر نہیں ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امر الہی کی اجرائی انتظام و انضباط کے ساتھ ہو کر اور ہر وقت کی ہے، اگر وقت کی اکائیاں مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نظم و ضبط کے تحت ہی ہوگا، اور اسی میں تکرار و عود ہوگا، اور اس کے سوا کوئی نامکن ہے۔ جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ قدیم عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیمہ لہذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیے، اور کہ اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور بتلایا ہے کہ مراتب کا فرض کرنا بعد از قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:

۱۔ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا، اور عالم نہ تھا ۲۔ پھر اس نے عالم کو زیر مشاہدہ م

کے مطابق پیدا کیا، پھر از سر نو دوسرا نظام شروع کرے گا جس میں جنت و دوزخ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ ۳۔ جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ تعالیٰ باقی رہے گا، یہ مفروضہ بالکل ممکن ہے گو شریعت یہ بتلاتی ہے کہ جنت و دوزخ کا ثواب و عقاب دائمی ہوتا ہے۔

بمسئلہ خواہ وہ کسی طرح سے مشکل کیا جائے دو مسئلوں پر مبنی نظر آتا ہے۔

- (ا) حدوث عالم اور حصول حادث کا حوالہ قدیم سے،
- (ب) خرق عادات، مسببات کے خلق کی وجہ سے جو اسباب کے بغیر خلق کئے گئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر معتاد نہج پر ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں، واللہ اعلم بالصواب۔



خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان فلسفیوں کے مذاہب کی تفصیل تو کہہ چکے، اب ان کے کفر و اسلام سے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور واجب القتل قرار دیتے ہو؟ تو ہم کہتے ہیں کہ صرف تین مسئلوں میں ہم ان کو کافر سمجھتے ہیں:-

۱۔ مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ جواہر تمام قدیم ہیں۔
ب۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

ج۔ ان کا انکار حشر و جساد و بعث و نشر۔

یہ تین مسائل ہیں جو اسلام کے اصولی عقائد سے تصادم ہیں ان کا معتقد گویا کذب انبیاء کا معتقد ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ جنت و دوزخ کی تشبیہات صوری جہود و عوام کی محض تفسیر و تزیین کے لئے ہیں، ان کی کوئی حقیقت نہیں تو یہ صریح کفر ہے جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی اعتقاد نہیں رکھتا۔

یہ ہے ان تین مسئلوں کے سوائے باقی امور جیسے صفات الہیہ میں تصرف اعتقاد و تردید کو متزلزل یعنی قابل تشکیک بنیادوں پر قائم کر دینا، تو یہ قریب قریب معتزلہ کے مذہب کے مماثل ہیں۔ تلازم اسباب طبعیہ کے بارے میں ان کا مذہب وہی ہے جس کی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے، اور دوسری باتیں جو فلسفیوں سے نقل کی جاتی ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے۔ کوئی نہ کوئی اسلامی فرقہ ان کی تکرار کرتا نظر آتا ہے جو شخص اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تکفیر کرتا ہے تو وہ ان کی بھی کر سکتا ہے، اور جو تکفیر سے توقف کرتا ہے وہ صرف انہی تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے۔ یہاں یہ مقصود نہیں کہ اہل بدعت دہموی کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے پر غور کریں۔ اور نہ ہی ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حشر یا ستیہ قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصود سے خارج ہے۔ خداے تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تمت

تعلیقات

ص ۲ سطر ۱۵ اس سے لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی تنگ و ود کو بالکل غیر ضروری قرار دیا ہے۔ اور اس سے قطعی دست برداری کو وہ مادہ صواب سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہنچانے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ عقلی مدرکات اور صوفیانہ مسلک کے ساتھ مقصود کی طرف بڑھنے کا واقعہ خود ان پر گزرا۔
صحیح

ص ۴ سطر ۶، ۷ ”الہی“ کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں، بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی نے الہیات کو نظری فلسفہ کے طور پر پیش کیا، بعض کہتے ہیں کہ ”آلہ“ یعنی دیوتاؤں کے خاندان سے اس کا تعلق ہے۔

ص ۴ سطر ۱۲، ۱۳ میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا غزالی دعویٰ کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں ہاں میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں کا ایک طریقہ تربیت ہوتا ہے جس پر وہ اپنے تلامذہ کو چلاتے ہیں وہ یہ کہ علوم و نظریہ ان کے پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالی نے بھی مقاصد الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے یعنی وہ تین قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ امور معقولہ جو مادہ اس مادہ کے قابل تغیر و حرکت اقسام سے علیحدہ ہیں جیسا کہ فاسٹ باری تعالیٰ..... الخ، اور ۲۔ جو مادہ سے متعلق ہیں۔ اس صورت میں (الف) یا تو وہ کسی معین مادہ کے محتاج ہیں حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا قوت وادہ کے لیے ممکن نہیں، جیسے انسان... الخ (ب) یا یہ کہ انہیں معین مادہ سے بے تعلق سمجھا ممکن ہے جیسے مثلث و مربع کی شکل..... الخ..... پس یہ امور یعنی مثلث و دیگر اشکال ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا قوام بغیر معین مادہ کے نہ ہوگا، لیکن وجود میں ان کے لئے کسی خاص

مادہ کو متعین نہیں کیا جاتا انسان کی طرح نہیں کہ اس کا مفہوم متعین
 مادہ کے بغیر ذہن میں قرار نہیں پاتا.... اور اس چیز کا علم جس میں اس حیثیت سے بحث کی
 جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکل غیر متعلق ہے وہ علم الہیات ہے، اور اس چیز کا علم جس
 کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے، وہ علم
 نہ کہ خارج میں تو وہ علم ریاضی ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے
 بحث کی جاتی ہے کہ وہ متعین مادہ سے بے تعلق نہیں ہو سکتا، وہ علم طبیعیات ہے۔
 پس یہ علوم، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، اور جیسا کہ غزالی نے خود مقاصد الفلاسفہ میں ذکر
 کیا ہے، اپنے موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں۔ علم الہیات اعلیٰ علم کہلاتا
 ہے، کیونکہ فلسفی اس سے ابتداء نہیں کرتا بلکہ آخر میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور
 علم ریاضی واسطہ علم کہلاتا ہے، یعنی اس کی طرف پہلے اور بعد بھی توجہ کی جاتی ہے اور
 علم طبیعی اول علم کہلاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف ابتدا ہی سے توجہ کی جاتی ہے۔ علوم
 الہیہ کی طرف جو خالص مجردات کے بارے میں بحث کرتے ہیں، ذہن کا مائل ہونا
 ضروری ہے۔ مگر درمیانی منزل (ریاضی) سے گزرے بغیر ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ ریاضی
 ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگر مادہ سے خارجی طور پر مجرد نہ ہوں تو وہی طور پر ان کو الگ
 کیا جاتا ہے، اس طرح وہ ایک پل کی طرح ہوتی ہے جس کے ذریعہ علم اعلیٰ کی طرف رسائی
 ہوتی ہے۔ یہی فلسفیوں کا مقصد ہے۔ اس کی افلاطون کے اصولِ جمہوریت بھی تائید
 کرتے ہیں، یعنی ایک علم سے دوسرے علم کی طرف، اور ایک فن سے دوسرے فن کی طرف
 تدریجی ترقی کرنا، نیز وہ اعبادت بھی اس کی تائید کرتی ہے جو یہ فلسفی اپنے مدارس کے
 دروازوں پر لکھا کرتے تھے: ”یہاں وہ شخص داخل نہیں ہو سکتا جو علم ریاضی سے آشنا
 نہ ہو، پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں نے جو یہ طریقہ ایجاد کیا تھا کہ الہیات
 میں غور و فکر کرنے والے کے لئے منطق و ریاضی کی تحصیل اچھی طرح کر لینی چاہیے تو اس سے
 ان کا مقصد یہ تھا کہ طالب علم کا ذہن علم صحیح کے لئے آمادہ ہو جائے، ایسا نہیں جیسا کہ
 غزالی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دے کر طلباء کو اپنے دام میں لے

آتے ہیں۔ میری نظر میں تو معاملہ صاف ہے اس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی گرہ کشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لیے عام ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقول شرط ہے، ہاں اگر عقاید کو فلسفہ کے غیر پیچیدہ طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

صفحہ ۳۳ سطر ۱۵ (۴) ابن المنذر فالابی (صفحہ ۳۳۹) فارسی الاصل بڑی بیج فاریاب قلع خراسان میں پیدا ہوا بعض لوگ اس کا مقام ولادت شہر اطرا (منسلع ماوراالنہر) بتلاتے ہیں۔

صفحہ ۳۴ سطر ۵ (۵) ابو علی ابن سینا الملقب بشیخ الرئیس (صفحہ ۳۴۸) مشہور طبیب و فلسفی تھا، صوبہ ماوراالنہر میں پیدا ہوا۔

صفحہ ۳۴ سطر ۶ (۶) معتزلہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو اصحاب بدیل و توحید بھی کہتا تھا پھر اس کی کئی شاخیں ہوئیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر بالافعال ہے نہ کہ بالصفات اور مثلاً کلام الہی حادث ہے مخلوق ہے بلکہ عینیت سے پہلے کلمات و صوت کی حیثیت سے وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، بندہ ہی خالق خیر و شر ہے، خدا نے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لئے سوئے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی شر کا خالق اور اس کا فطرہ وار ہے، وغیرہ وغیرہ۔

صفحہ ۳۴ سطر ۶ (۷) فرقہ کرامیہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے پیروں کا نام ہے۔ یہ لوگ خدا کے جسم و حیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس سے جہت علیا کی طرف سے ماس ہے اور اسی قسم کے اور ہدایات، صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں: ”یہ مرجعہ کے تیرہویں فرقہ کا نام ہے، جمہ کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا نہ کہ قلبی انکار کا وغیرہ وغیرہ۔“

صفحہ ۳۴ سطر ۶ (۸) فرقہ واقفیہ، صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق

یہ رد انقض کا بانیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر نامی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشا مانتا ہے، اندیقین رکھتا ہے کہ ایک رمضان کا ظہور ہو گا، اور مشرق سے مغرب تک ساری زمین کے وہ حاکم ہوں گے موسیٰ بن عبدالرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔ مصحح

صفحہ سطر ۱۰: (۹) ملا جلال الدین دہلوی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ ”حدوث عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس سے مراد حدوث ذاتی ہے اور میں نے افلاسطفہ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی ہے جو اس تاریخ سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنی تاریخ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قدیم عالم پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے، اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس شخص سے افلاطون ہے، پھر تو حدوث ذاتی پر اس کی رائے کو محمول کرنا ممکن نہیں۔“

عبادت مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قدیم عالم کی رائے پر متفق ہیں، صرف افلاطون ہی عالم کے حدوث ذاتی کا قائل ہے، قاعدہ استثناء کے مقتضاء سے فلسفیوں کی رائے قدیم ذاتی پر محمول ہوگی، مگر یہ اس کے خلاف ہے، پھر اس حدوث کی روایت افلاطون کی اور لوح انسانی کے قدیم اور بعد مجرد کے قدیم کے بارے میں میں بھی اس کی شہرت کے خلاف ہے۔ مصحح

صفحہ سطر ۱: (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ غزالی کے مناقشہ کو معلوم کرنے سے پیش تر بہتر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا کرتی ہے، مشکبیں کا یہ قول مشہور ہے کہ ”عالم (یعنی موجودات کا وہ حصہ جو ذات و صفات خداوندی کے ساوا ہو) حادث ہے“ اور افلاسطفہ ان کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں، اس حیثیت سے نہیں کہ عالم ان کے پاس قدیم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کے ایک حصہ کو وہ قدیم سمجھتے ہیں، اور یہاں ان کے دو مسلک ہو جاتے ہیں،

مسلک (۱) جو اشیاء کا شمار اور ان کا حساب کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے

ایک خاص دلیل لانا ہے جو اس کے قدم کو واضح کرتی ہے۔

مسک (ب) متکلمین کے دعوے کے بطلان کے لئے یہ کافی سمجھا جانا ہے کہ اسکی تصویر رسالہ کلیہ کے لباس میں اس طرح کھینچی جائے کہ ”کوئی چیز عالم میں سے قدیم نہیں ہے“ اور جب سب کچھ باطل ہو جائے تو اس کا نقیض ثابت ہو جائے گا جو ايجاب جزئی ہے

یعنی بعض عالم قدیم ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور غزالی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسک ثانی ہی کو سہولت کی خاطر

کیا ہے، اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدیم ہے (اور ان کے نزدیک کیفیت نشو وازتقائے عالم کیا ہے) یہ تلخیص پیش کی ہے

”مبدأ اول کے وجود سے عقل اول نے فیضان پایا ہے، اور عقل موجود قائم بالذات ہے، کوئی جسم نہیں، نہ کسی جسم میں منعکس ہے، اپنی ذات کا علم رکھتی ہے، اپنے مبادا کا علم رکھتی ہے“

اور اس کے وجود کے ساتھ ہی تین چیزیں لازم آتی ہیں: عقل ثانی اور نفس فلک اقصیٰ اور

جرم فلک اقصیٰ، اور یہ اس لئے کہ وہ (عقل اول) اپنی ذات اور مبدأ کو جانتی ہے، اور اپنی

ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے، اور یہ تینوں جہات مختلف ہیں اور ہر جہت سے ایک

شے صادر ہوتی ہے، اعلیٰ سے اعلیٰ، ادنیٰ سے ادنیٰ اور عقل ثانی سے بھی تین امور اسی قسم کے لازم

آتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور بالآخر عقل عاشقہ پر منتهی ہوتا ہے جس کا نام عقل فعال“

بھی ہے، اسی سے مادہ قابل کون و فساد فلک قمر کے مقعر میں صادر ہوتا ہے، پھر یہ مادہ حرکات

کو اکثب کے وسیلہ مختلف قسم کے امتزاجات حاصل کرتا ہے جس سے معدنیات، نباتات و

حیوانات ظہور میں آتے ہیں اور اصل ان موالبہ ثلاثہ کی عناصر ربیعہ، یعنی مٹی، پانی، ہوا اور آگ

ہیں، اور عالم علوی کے مشتملات یہ ہوتے ہیں: عقول عشرہ، نفوس تسعہ، افلاک تسعہ اور عالم

سفلی کے مشتملات سے تو یہی مادہ ہے جو عناصر ربیعہ پر منقسم ہوتا ہے، پس عقول اور نفوس فلک

اور اجسام فلکیہ جو مواد ربیعہ و اشکال و اضواء کے ساتھ اور عناصر اپنے مادہ کے ساتھ

اور اس کی صورت جسمیہ سب ان کے نزدیک قدیم ہیں، رہ گئیں عناصر کی صورت خصبہ اور اعراض تو یہ

حادث ہیں اور عناصر کی صورت نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ان سے مادہ میں منتقل ہوتی ہیں۔

مصحح

مذہب سطر ۱ (۱۱) ارادۂ قدیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ وہ سببِ عدم ہے
و احتمال اول کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱۲) ارادۂ قدیم عالم کے عدم سے متعلق ہوا، بعد اس کے کہ نہیں ہوا تھا، تو یہ بات
حالتِ قدیم میں تغیر کی طرف مودی ہوتی ہے۔

(ب) ارادۂ قدیم ازل ہی سے ایسے وقت سے متعلق تھا جبکہ وہ معدوم تھا اور
تغیر حالتِ قدیم میں لازم نہیں ہو سکتا تھا، اور یہ ہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا
ہے (کہ وہ اس حالت کی طرف مودی ہو گا) پھر اس حالت میں انقلاب ہوا تو فلاسفہ نے
مسئلہ اولیٰ میں جو استدلال کیا ہے کہ وجودِ حادث کا صدور قدیم سے محال ہے۔ وہی
استدلال عدمِ حادث کا صدور قدیم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے اس عبارت میں ایک
قسم کی کمزوری ہے جو ظاہر ہے۔ مصحح

مذہب سطر ۹ : (۱۲) یعنی جب معلول اول کی عقل اسی کے نفس کی ذات کے
سوا ہو تو دو محال لازم ہوں گے، ایک محال اللہ تعالیٰ کے بارے میں،
وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جانا، دوسرا محال معلول کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے
تختِ نہیں ہونے کا وجود کیہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ مصحح

مذہب سطر ۲ : (۱۳) ابتداء مسئلہ سے یہاں تک مذہبِ فلسفیوں کا بتلایا گیا
ہے تو پھر امام صاحب کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کی بھلا کیا قیمت دہ جاتی ہے جس کے
مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں ”بعد حمد و صلوة کے واضح ہو کہ میں یہاں فلسفیوں کے لغو باتوں کا
پردہ چاک کرنا چاہتا ہوں، اولان کے اراد کا تناقض اولان کے مکر و حیل کی حقیقت کو واضح
کرنا چاہتا ہوں، مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ناظر کو ان کے خیالات و معتقدات پہلے
آگاہی ہو جائے، کیونکہ فسادِ مذہب کی اطلاع بغیر اس کے اصولوں پر وقوف کے محال ہے
بلکہ وہ اندھیرے میں نشانہ اندازہ کی برابری ہے۔ اس لئے میں ان کی لغویات کی پردہ دوری
کرنے سے پہلے تھوڑا سا بیان ان کے مقاصد نظری کے متعلق (جو مقبض ہو گا ان کے
علوم منطقی و طبیعی والہی سے) پیش کرنا چاہتا ہوں، تاکہ ناظرین خود حق و باطل کا تصفیہ

اللبس یہاں میں صرف ان کی غایت کلام کی ایک مختصر سی تفہیم کر دیتا ہوں، ان خود زودا کو ترک کر کے جو خارج عن المقصد ہیں۔ میں برسیل نقل و روایت ان کا کلام مع دلائل پیش کر دینا چاہتا ہوں..... الخ)۔

میں کہتا ہوں کہ جب غزالی نے ایک کتاب ہی خاص مذہب فلسفہ کے بیان میں اس کے شافی رد کے ساتھ لکھ دی تھی تو یہاں ان کے مذہب کی ترجمانی کی اس تطویل سے ان کا کیا منشاء تھا؟ ہمارے خیال میں جو چیز کہ غزالی کو کتاب مناصد الفلاسفہ لکھنے پر داعی ہوئی وہ صرف وہی نہیں ہے جس کا انھوں نے اس کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری ہی شے ہے، ان کا وہ بیان غور طلب ہے جو انھوں نے ایک کتاب کا (جو مذہب باطنیہ کے رد میں لکھی گئی ہے) سبب تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے، ”میں نے ان کی کتابیں حاصل کرنا شروع کیں، ان کے مقالے جمع کرنا شروع کئے، مجھے ان کے بعض نئے خیالات بھی ملے جو ہمارے ہمعصر لوگوں کی ذہنی کاوش کا نتیجہ تھے، اور جو ان کے سلف کے طریق و اصول پر مبنی نہ تھے، پس میں نے ان خیالات کو جمع کرنا شروع کیا اور انہیں ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ لکھنا کیا۔ ان کے بالمقابل تحقیق و تدبیر شدہ خیالات بھی درج کرنا گیا، اس کے ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی لکھنا گیا، اس پر اہل حق و بطلان نے ان کے دلائل و بیانات کو واضح کر کے بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے، کیونکہ اس سے ان کے مذہب کی تائید ہونے لگتی ہے اور جن داؤں بیچ سے مخالف پہلوان ناوانف تھا ان سے گویا اس کو واقف کرایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ، ”تہاری اتنی تحقیق اور ان کی طرف سے اتنی صاف صاف ترجمانی خود ان کے حق میں تائید کا پہلو بن رہی ہے۔ ایک اعتبار سے میں ان کے بڑے کو درست سمجھتا ہوں، جیسا کہ احمد بن حنبل بھی حارث المحاسبی پر خفا ہوئے تھے جبکہ آخر الذکر کی کتاب (رد مغنرہ میں) ان کے آگے پیش کی گئی اور واضح کیا گیا کہ بدعتوں کو رد تو فرض ہے! احمد نے جواب دیا کہ تو نے پہلے تو ان کے شبہ کو نقل کیا پھر اس کا جواب دیا، کیا تمہیں اس امر کا اطمینان حاصل ہو چکا ہے کہ ناظر کا دل پہلے شبہ ہی کے دام میں گرفتار نہیں ہو جائے گا، اور آپ کے جواب کی طرف التفات

بھی نہ کر لگا اور اس کی پیچیدگی اس پر واضح ہو سکے گی۔“

پھر غزالی لکھتے ہیں ”جو بھی احمد نے جواب دیا وہ ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جبکہ شبہ منتشر نہ ہوا ہو مگر جب شبہ منتشر شدہ ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور جواب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف طور پر نہ بتلایا جائے ہاں البتہ شبہ کے بتلانے میں تکلف نہ کرنا چاہیے اور میں بھی یہاں تکلف نہیں کروں گا۔ ان شبہات کو میرے ایک لافانی نے بیان کیا تھا جو الہی مخالف عقیدہ لوگوں کی جماعت سے اپنا تعلق پیدا کر لیا تھا اس نے مجھ سے بیان کیا کہ ہمارے لوگ آپ حضرات کی ان تصانیف پر جو ہماری رو میں لکھی جاتی ہیں مہنتیں ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور گئے تردید کرنے اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ ان کی اصل حجت سے غافل رہ کر جواب دوں۔ اس لئے میں نے ان کو یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے منتقل یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سنا تو ہے مگر سمجھا نہیں اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور تا بحال مسلمان ان کے خیالات کی غایت معلوم کر لی پھر دلائل قاطعہ سے ان کے فساد کو واضح کرنے کی طرف متوجہ ہوا۔“

پس جس اصول پر کہ غزالی مذہب باطنیہ کے خیالات کو تردید سے پہلے درج کرتے رہے۔ اسی اصول پر فلسفیوں کے خیالات کی بھی انھوں نے ترجمانی کی۔ اس طریقہ سے نہیں جیسا کہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کیونکہ غزالی اچھی طرح جانتے تھے کہ ان سے پہلے متکلمین فلسفیوں کی رو میں کامیاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ ان کے مذہب ہی کو پوری طور پر سمجھ نہ تھے۔ سنئے جو غزالی کہتے ہیں ”متکلمین کی کتابوں میں ان کے (یعنی فلسفیوں) کے بیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا باوجودیکہ وہ ان کی تردید برابر کئے جا رہے تھے ہاں یہاں کچھ مبہم اور مسخ شدہ بیانات ضرور تھے جن کا تا قضا و فساد بالکل ظاہر تھا۔ جن کو ایک جاہل عامی بھی اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا پھر جائیکہ فلسفیوں کی طرح دقیقہ رس افراد اس لئے میں نے سنا سمجھا کہ ان کے بیان کی جیسے پہلے ان کے خیالات کی کہ تک پہنچ جاؤں اور ان کا ناظر کو بھی اطلاع کر دو ورنہ بلا سمجھے بوجھے لڑنا اندھوں کی طرح لاکھی چلانا ہے۔“ اور عجیب بات ہے کہ غزالی اس کتاب میں بہت سی چیزیں بلا جواب تشنہ چھوڑ دیتے ہیں اور بعض وقت تو ان چیزوں کو پیش کرتے ہیں جو

ان کے اور فلسفیوں کے مابین مختلف فیر نہیں ہیں۔ ان کے مسائل منطقی تو پیش کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے۔ مسائل طبعیہ لکھتے تو ہیں مگر ان میں سے صرف چند کی تردید کرتے ہیں پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہے۔ لہذا اس کتاب کی تعریف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی جو انہوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔

صحیح

صفحہ ۱۵۴ سطر (۱۲) یہ جو اعتراض امام غزالی نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے، اس کا قسم کا اعتراض موجودہ زائر کے فلسفیوں پر بھی کیا جاسکتا ہے جو اپنی عقل سے ماوراء طبعی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب فہم کے دعوے کرتے لگتے ہیں۔ شوہنہور کا قول ہے کہ مشیت ایزدی اندھی ہے جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے وہ عقل و تمیز سے نہیں ہو رہا ہے۔ اہل فلسفہ بھی اسے کہہ سکتا ہے کہ موجودہ تشکیل مادہ کی اضطرابی حرکت سے آغاز ہوئی ہے۔ ایک اور فلسفی کہتا ہے کہ کائنات کی تنظیم کروڑوں سال مادہ کی غیر معقول حرکات کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی بندر کروڑوں سال ٹاپ کی مشین پر اٹھکیاں مارتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک شکسپیر کا ڈرامہ مرتب ہو جائے۔ (مترجم)

صفحہ ۱۶۱ سطر (۱۲) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جب واجب اپنے غیر سے اپنے وجود و جوہر اور اپنے غیر کے لئے علت ہونے میں مشارکت کرے گا تو جب یہ مشارکت مقدمات ماہیت میں نہ ہو تو واجب کو وحدت سے خارج ہجاء نہ کرے گی۔

صفحہ ۱۶۱ سطر (۱۶) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو فلسف میں اپنے غیر سے مشارکت رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس سے فصل میں مباہت رکھے۔

صفحہ ۲۲۱ سطر (۱۷) یعنی اگر کوئی شے ممکن الوجود ہو جیسے کتاب کا گھوڑا بن جانا اور ہم سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت زدہ ہو جائیں گے اور سمجھ بھی نہ سکیں گے کہ یہ واقعہ ہوا بھی یا نہیں اسی صورت میں یہ محالات لازم ہوں گے، لیکن اگر امکان میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (بابو جو اس کے امکان کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہونگے اور امکان ہے کہ یہ علم ہم کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے حاصل ہو۔

(۱) خدا نے تعالیٰ ابتداً اس میں اس انقلاب کے عدم حصول کا علم پیدا کرے، تو ہم فیصلہ کریں گے کہ

وہ باوجود اپنے امکان کے غیر واقع ہے۔ اس علم کے مقتضا پر جو خدائے قہر نے ہمارے اندر پیدا کیا ہے (ب) اس انقلاب کے عدم حصول پر عادت کا جاری رہنا ہمارے ذہنوں میں۔ (یا وجود اس کے امکان کے) اس کے عدم وقوع کے علم کو راسخ کر دیتا ہے۔۔۔۔۔۔ یہ حل غزالی کی نظر میں کافی ہے کہ ہمیں اسی طریقہ پر عالم طبعی کے متعلق علم حاصل ہوتا ہے۔ یا وجود ان مفروضات کے عقلی طور پر امکان کے بعد کے متکلمین نے بھی غزالی ہی کے اصول کی پیروی کی ہے عضد الدین ایبکی اور سید شریف جبرانی اپنے کتابوں ”مواقف اور شرح مواقف“ میں لکھتے ہیں۔ ”علم ایک ایسی صفت ہے جو اپنے محل کے لئے معانی کے درمیان اس تمیز کو واجب کرتی ہے جو تعین کی کمی کی متحمل نہیں ہوتی، اور علوم عادیہ کو انہوں نے محض نقیض بتلایا ہے، جواب یہ ہو کہ احتمال نقیض دو قسم کا ہوتا ہے۔

ا۔ وہ نوع جو امکان ذاتی کی طرف ممکنات کے لئے ثابت شدہ امور کو راجع کرتی ہے ان کی علوم سے کوئی نزاع نہیں ہوتی۔

ب۔ وہ نوع جو اس طرف رجوع ہوتی ہے کہ متعلق تمیز محتمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں ممیز کا نقیض فی الحال کے قتل سے فیصلہ کرتے ہیں جیسا کہ ظن میں یا نقیض فی المال کے قتل سے جیسا کہ جہل مرکب اور تقلید میں اور منشاء اس کا ہے ضعف اس تمیز کا یا عدم جزم کا وجہ سے باوجود مطابقت کا وجہ سے یا موجب کی طرف عدم استناد کی وجہ سے اور علم کی تعریف میں یہ چیز منفی ہے اس سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ زمانہ کے فلاسفہ جو نظریہ سببیت کے الفاظ میں متکلمین کے ساتھ موافق ہیں اس حل سے مطمئن ہیں۔ جن سے کہ متکلمین مطمئن ہیں! جواب یہ ہے کہ نہیں۔
منہج

ص ۲۷۲ سطر ۱۸) غزالی نے فلاسفہ کے یہ جو عقائد ذکر کئے ہیں وہ تمام فلاسفہ کے نہیں بلکہ ظاہر ہے کہ یہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقاید ہونگے کیونکہ قرآن حکیم اور حدیث شریف سے استناد واضح کرتا ہے کہ وہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقاید ہیں لیکن مشہور اور اہم ترین فلاسفہ اسلام جن کے متبعین کثرت سے ملتے ہیں وہ اس قسم کے عقاید نہیں رکھتے تھے جیسے بوعلی ابن سینا اور فارابی، اول الذکر کی رائے ان کی کتاب ”نجات“ کے ایک اقتباس سے معلوم کی جا سکتی ہے جو درج ذیل ہے ”معاد کے بارے میں تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی لذائذ اور اس کے آلام دو قسم

سے ہیں ایک وہ میں جو بعث و نشر کے بعد جسم پر ہو چکا، جبکہ تصدیق ہماری شریعت حقہ نے وحی کے ذریعہ کی ہے جو ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری ہے ان کی دوسری قسم وہ ہے جو عقل و قیاس سے استدلالی طور پر معلوم کی جاتی ہے اور نبوت نے اس کی بھی تصدیق کی ہے مگر مکملاً الہیئن کا میلان آخری قسم کے معاد ہی پر ہے یعنی وہ صرف روحانی لذات و آلام ہی کو کافی سمجھتے ہیں اسی سے ان کے نزدیک انسانی سعادت و شقاوت کا نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔۔ غرض کہ ابن سینا نے تفصیلی طور پر حکما وکی رائے پیش کر دی ہے۔ اور شریعت اور حکما وکی رائے پر کوئی محاکمہ نہیں کیا ہے، لیکن اس کے اس قول سے کہ شریعت کے بتلائے ہوئے امور وحی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اس کو معاد جسمانی کا منکر نہیں کہا جاسکتا، گو اس معاملہ میں اس کی رائے مضطرب ہے۔ رہا فارابی تو اس کے متعلق بغض متعلین نے خود اقرار کیا ہے کہ وہ بعث و نشر جسمانی کا قائل تھا، جیسے کہ مواقف جلد (۸) صفحہ (۲۹۷) کے حاشیہ پر فتاویٰ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معاد کے قائل تین قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو صرف روح کے بقا کے قائل ہیں۔ دوسرے وہ جو اس جسم کے ساتھ روح کے اعادہ کے قائل ہیں تیسرے وہ جو کسی دوسرے جسم کے ساتھ بغیر اعادہ جسم اول آخری طبقہ میں قابل ذکر غزالی و فارابی ہیں۔ فقط مصحح